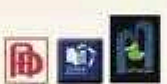
سعد محمد رحيم



استعادة ماركس







الكتاب: استعادة ماركس

تأليف: سعد محمد رحيم

الغلاف: م. جمال الأبطح

التنفيذ والإخراج الفني: دار صفحات - دمشق

الإصدار الأول 2011 م

عدد النسخ: 1000

عدد الصفحات: 224

دار ميزوروتاميا

بغداد – شارع المتنبي

موبايل: 07905139941

البريد الالكتروني: mazin774@yahoo.com

مكتبة العدنان

طبع – نشر – توزيع

بغداد – شارع المتنبي – بناية المكتبة البغدادية

079017853386-07707900655

07901312029-07813515055

Email: yaser88real@yahoo.com

استعادة ماركس

سعد محمد رحيم



الإهداء

إلى وَلَديّ عمي؛

محمود علي رحيم

وعبد الرحمن علي رحيم

شهيدا الحركة الوطنية العراقية

المقدمة

كنت أحلم، وأنا طالب في المرحلة الجامعية، في النصف الثاني من سبعينيات القرن الماضي، بكتابة كتب عن مفكرين وأدباء أثروا فيّ، في تلك المرحلة من حياتي، لعل أبرزهم كارل ماركس وجان بول سارتر وطه حسين ونجيب محفوظ. وبعد سقوط نظام صدام حسين واحتلال العراق ربيع العام 2003 وجدتني أستعيد ذلك الحلم القديم مع رغبة في تحقيق جزء منه. قررت كتابة مقالات طويلة، أسميتها (مرويات) عن هؤلاء، فضلاً عن مفكر آخر هو إدوارد سعيد. فكتبت ونشرت المرويات الخاصة بسارتر وطه حسين ونجيب محفوظ وإدوارد سعيد. وفي نهاية العام 2006 غادرت بعقوبة مرغماً بعد تهدّم نصف بيتي بفعل انفجار إرهابي فانتقلت مع عائلتي إلى مدينة طفولتي/ السعدية. وهناك أتيحت لي فسحة كافية من وقت الفراغ مع رغبة قوية للكتابة عن ماركس. وفي البدء لمّا شرعت بتدوين أولى الكلمات كان في ذهني مخطط أولي عن مقالة لا تتعدى الثلاثة آلاف كلمة.. عدت إلى قراءة مصادر عديدة بعضها كنت قرأتها منذ سنوات بعيدة.

ودونت أفكاراً وملاحظات وخواطر لا تُحصى، حتى إذا انهمكت بالكتابة الجادة ألفيت الأفكار تتدفق عليّ وإذا بالصفحات المكتوبة تزداد والموضوعات تتشعب، ورأيتني في خضم تأليف كتاب عن ماركس. وهذا ما أشعرني بالرهبة، وانتابني، للوهلة الأولى، شيء من التردد، إذ ما الذي يمكن أن أضيفه إلى ذلك الجبل الشاهق من الكتب والدراسات والأبحاث التي أُلِّفت عن هذا المفكر والفيلسوف العظيم، وكثر منها بأقلام فلاسفة ومفكرين كبار لست أهلاً لأكون نداً لهم.

وحين نشرت بعض المقالات والفصول تلقيت سيلاً من ردود الفعل وكان أغلبها إيجابياً ومشجعاً. وأقنعني أصدقاء لي بأن مثل هذا الكتاب،

في مثل هذا الوقت يعد ضرورة لأسباب عديدة منها إعادة إثارة القضايا التي ناقشتها الماركسية بمنهجها الجدلي والعلمي، ومعها استعادة ماركس المفكر وعالم الاقتصاد، وتقديم صورة واضحة عنه بعد أن راح أعداء اليسار يسفِّهون نظريته بدعوى فشل التجارب الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي وأوربا الشرقية. وأخيراً محاولة مواجهة المعتقدات الظلامية والخرافات التي باتت تنتشر وتستولي على أذهان قطاعات لا يُستهان بها من أبناء مجتمعنا بأفكار مفكر طالما مثّل قيم العقلانية والتنوير وحب الحياة والإيمان بمستقبل يتحرر فيه الإنسان من شروط القهر والاستغلال والاستلاب والخوف كافة، ويكون نفسه في عالم تتحقق فيه الوفرة والسعادة وتسود فيه قيم الحرية والعدالة والإبداع.

بعد نشري للفصول الأولى لهذا الكتاب في جريدة المدى (العراق) وفي موقع الحوار المتمدن (على الشبكة العنكبوتية) تصدى لي الباحث والسياسي المخضرم الأستاذ فؤاد النمري، على الموقع المذكور آنفاً، بمقالة عنوانها (ماركسيون يمرغون راياتهم في الوحول 5- سعد محمد رحيم) وكان أول رد فعل لي إزاء مثل هذا العنوان الصارخ هو معرفة من يكون الأربعة الآخرين من ممرغي راياتهم في الوحول قبلي، ولم يكن من الصعب إيجادهم في موقع الأستاذ النمري. وفوجئت بأنهم أربعة من كبار مفكري الماركسية العرب: (كريم مروة، سمير أمين، محمود أمين العالم، كاظم حبيب) ولا أخفي أن هذا الأمر؛ وهو أن يكون اسمي إلى جانب هذه الكوكبة اللألاءة من مفكرينا المعاصرين في تصنيف الأستاذ النمري، قد ملأني بشيء من الزهو، مع إدراكي بأن قامتي لا يمكنها أن تطول قامات هؤلاء المميزين في حقل الدراسات الماركسية.

لم أفكر بكتابة رد على ما جاء في مقالة الأستاذ النمري بسبب اعتقادي أن ما سأقوله لاحقاً في المقالات التالية سيجيب على كثر من مؤاخذاته عليّ، وقد كان بعضها على مقولات مفكرين آخرين استشهدت

بهم واضعاً إياها بين قوسين، فذكرها على أنها لي. المهم أن ما أود توضيحه في هذا السياق هو، فقط، أن كتابات ماركس والماركسية كانت واحدة من أهم مصادر ثقافتي منذ وقت مبكر، لكنني لم أكن ماركسياً بالمعنى التقليدي والدوغمائي (الستاليني)، وحتى الحزبي، كما ارتسم في ذهن الأستاذ النمري.

بعد ذلك، ومع استقراري في بغداد في العام 2008، عدت وكتبت ثلاثة فصول أخرى الأول عن مصادر ماركس، والثاني عن صداقاته، أما الثالث فكان عن علاقته الفكرية والإنسانية بفردريك أنجلس.. وفي الربع الأخير من العام 2010 كتبت الفصول التسعة الخاصة بما بعد ماركس وما بعد الماركسية. وبذلك تكون الأقسام قد انتهت. وها أنذا أضع الكتاب بين ايدي القراء عسى أن يحقق لهم بعض ما ابتغيته من تأليفه.

كانت الفرضية الأولى التي انطلقت منها في قراءتي لماركس هي أن هذه القراءة إذا ما حصلت خارج سياق تطور فكره تاريخياً ستكون خيانة له ولفكره. فليس من مصلحة الماركسية التعاطي مع فكر ماركس كما لو أنه عقيدة لاهوتية أخرى. فالماركسية ستحيى فقط وهي تتطور في صراعها مع الدوغمائيات الجامدة. والفرضية الثانية التي تُكمل الفرضية الأولى هي أن الواقع سيُنكِّل حتماً بالنظرية إذا ما استخفت النظرية بقوانين الواقع وتحولاته ومنطقه ومفاجآته.

وهكذا لمّا حوّل بعض المنظّرين الماركسيين الماركسية إلى صيغ علموية ومقولات استاتيكية أشبه ما تكون بصيغ ومقولات علوم اللاهوت، أو بجعلها مناظرة لعلم الفيزياء شحبت الماركسية واتخذ التاريخ مساره من غير أن يأبه بالنبوءات. ونحن نعرف، متفقين مع فيكو، أن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم. هنا، في هذه النقطة الفارقة يختلف منطق التاريخ عن منطق الطبيعة. أما الفرضية الثالثة

فهي أن الماركسية تخضع في راهننا لاختبار بقاء آخر صعب.. اختبار القدرة على الديمومة والتجدد والاستمرار بعدِّها اقتراحاً تاريخياً يحمل في طياته عوامل الاحتمال والإمكانية والضرورة.. اقتراح يصبح ديدن وهدف ماركسيين مؤمنين يقرنون النظرية بالعمل والسلوك؛ أي بالتطبيق.

فوعد ماركس لن يتحقق بالانتظار وحده.. إنه بحاجة إلى جهود جيوش من هؤلاء الماركسيين لوضع قطار التاريخ على السكة الصحيحة. وهذا يقودنا بطبيعة الحال، إلى الفرضية الرابعة وهي أن نأخذ بنظر الاعتبار شروط المرحلة التاريخية واعتراضات الواقع. وقد تناسى كثر من الماركسيين تلك المسألة الأبستمولوجية التي مؤداها اختبار الفكر والممارسة في مواجهة ما يعيقهما، وقياس واستيعاب ردود فعل القوى المضادة الفاعلة في الواقع.

وكان هذا موقفاً غريباً من أناس يمتلكون منهج الجدل المادي والذي يحسب حساب ما هو ضد ونقيض. ومع الدوغمائية العقيدية وذلك الإخفاق (في التجربة العملية) ذي العقابيل المميتة في المنظور الاستراتيجي كانت القوة المضادة (الرأسمالية) تعزز طاقتها وإمكانياتها وتناور بذكاء وتغدو أكثر مرونة في التكيف مع أزماتها وتغيّر من تكتيكاتها واستراتيجيتها لتؤجل، إلى أمد غير مسمى، نهايتها المرتقبة.

إذا قلنا أن الماركسية، اليوم، بعدِّها فكراً جدلياً حياً ومنهجاً علمياً لقراءة التاريخ والواقع وتفسير حركتهما بقصد تغيير صورة العالم الحالية، غير السارّة وغير العادلة، هي أوسع مما قال به ماركس بفضل الجهود النظرية الهائلة لعشرات ومئات من المنظِّرين الماركسيين وغير الماركسيين الذين أغنوا مفاهيم الماركسية ووسعوا نطاقها وعمّقوا التصور الماركسي عن حال المجتمع البشري ومستقبله، إذا قلنا هذا ففي المقابل سيبقى ما قال به ماركس والأفق الذي شرّعه للفكر والفعل

الإنسانيين مصدر إلهام للمنظّرين وحتى زمن بعيد قادم وهم يشيّدون منظوماتهم الفكرية والفلسفية ويطورونها، ويصممون برامج للعمل السياسي.

إن الوعي الإنساني سيكون بحاجة إلى معونة ماركس طالما كانت الرأسمالية قائمة، وحتى إلى ما بعد تقويضها وتحقيق وعد ماركس أو ما يقترب منه. وحتى أولئك الذين لم يقرأوا حرفاً واحداً من كتابات ماركس الفكرية سيظلون مدينين في جانب من وعيهم لماركس، فاتجاهات الفكر الإنساني طوال المئة والخمسين سنة الأخيرة اغترفت، بهذا القدر أو ذاك، من منبع ماركس الغزير والغني. وهذا ما يصدق أيضاً على الفكر المناوئ لماركس والماركسية. وبمراجعة متفحصة لمجمل النظريات والمناهج الفكرية والفلسفية التي وضعت بعد ماركس نلمس أن معظمها استفادت من المنهج الماركسي والمفاهيم الماركسية، وفي كثر من الأحايين، للوصول إلى نتائج مختلفة أو إلى غايات تتناقض وغاية الماركسية. وقد وفّر منظرو الماركسية الكبار منجماً من المفاهيم والرؤى وطرق البحث المنهجية استثمرها (أو جزءاً منها) مفكرون لم يكونوا ماركسيين في أي يوم. كما أن بعضهم تنكر لنسبه الماركسي وكابر في الادّعاء بأنه (ضد ـ ماركسي).

وكان ذلك نوعاً من محاولة قتل الأب، أو عدم الاعتراف بجميله. إلى جانب من حاول مزاوجة الماركسية ومنهجها مع مفاهيم ومناهج مجاورة لها، أو غريبة عنها نسبياً، كما في حقول الدراسات الوجودية والنقد الثقافي والبنيوية والإركيولوجيا وغيرها.

ينقسم هذا الكتاب في جزئين يتناول الجزء الأول فكر ماركس؛ أصوله وتطور بعض جوانبه، وماركس بين الحلم والعلم، وماركس ناقداً، وشذرات من أطروحات من كانوا ضده، وشبح ماركس الذي ما يزال يهدد النظام الرأسمالي. فيما يتناول الجزء الثاني موضوعة (ما بعد

ماركس.. ما بعد الماركسية) وحاولت فيه استعراض آراء عدد لا بأس به من الماركسيين الذين جاؤوا بعده سواء ظلوا مخلصين لأفكاره ومنهجه، بهذه الدرجة أو تلك، أو اختطوا لأنفسهم طريقاً آخر. وعموماً آمل أن يكون هذا الكتاب، الذي قضيت أكثر من سنتين في تأليفه وإعداده، مساهمة متواضعة لإثارة قضايا نظرية وأخرى تتعلق بالممارسة السياسية تخص الماركسية، والفكر السياسي عموماً، في هذا المنعطف الحاسم من القرن الواحد والعشرين.

سعد محمد رحيم

بغداد/ 2011

الأصول

مصادر ماركس

من أين جاء كارل ماركس بهذه التركيبة المتشعّبة والمعقّدة من الأفكار المبدعة؟ من أين استقى، وأيضاً، ابتكر طقماً من المفاهيم المترابطة والمتماسكة التي لن تكون دليل عمل نضالي للطبقة البروليتارية الأوربية، وغير الأوربية، في القرن التاسع عشر والقرون التالية، وحسب، وإنما زاداً معرفياً، كذلك، لأجيال من الفلاسفة والمنظِّرين في حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة، ولقوى وأحزاب ومؤسسات سياسية وعلمية وأكاديمية شتى؟ ما هي المواد النظرية (المعرفية) الأولية، ومعطيات التجارب الخام التي استثمرها في بناء منظومته الفكرية الجبارة؟ ما هي المنعطفات الحاسمة في تطوره الفكري؟ ومن هم المفكرون الذين ألهموه أكثر من غيرهم؟ وبعبارة أخرى: كيف تكوّن هذا الوعي الحاد بالواقع والتاريخ، وهذه القدرة المنهجية على رصدهما واكتشاف قوانين حركتهما؟ كيف نضج، إلى هذا الحد المذهل، ذلك العقل التحليلي ـ التركيبي ليؤسس مدرسة سياسية ـ فكرية تكون لها أعمق الأثر في فكر العقود والقرون اللاحقة، وليبلور منهجاً علمياً بالغ الفعالية والخصوبة سيُحدث انتقالة نوعية في حقول العلوم الاجتماعية كافة؟.

بدأ ولع كارل بالقراءة، بتشجيع من والده، منذ سني طفولته الأولى. وكان صبياً حين غرس فيه البارون لودفيغ فون فستفالم (صديق والده، ووالد زوجته جيني، فيما بعد) حب الشعر والموسيقى. وفي أثناء جولات السير في حدائق هامستيد هيث الساحرة.. كان البارون (فستفالم) ينشد مقاطع شعرية لهوميروس وشكسبير ودانتي وغوته، وكان الشاب (كارل) يحفظ عن ظهر قلب.

في 25 أغسطس 1835 تخرّج كارل ماركس في كلية ترير (مسقط

رأسه)، وليست ثمة معلومات كافية عن صداقاته وقراءاته في هذه المرحلة من حياته. وتؤكد شهادة تخرجه، بتوقيع مدرّسيه، على قدرته في "فهم وتفسير أكثر الفقرات صعوبة في المواد الكلاسيكية، وخاصة تلك الفقرات التي تكمن صعوبتها، لا في غرابة لغتها، بل في موضوعها وعلاقات الأفكار فيها". ودرس ماركس الحقوق، في العام 1835، في جامعة بون، ومن ثم في العام 1836 في جامعة برلين، من غير أن يهتم كثيراً، أو يحضر سوى محاضرات محدودة (إلزامية) في الحقوق والتاريخ والفلسفة. لكنه اكتسب ثقافة ثرية وعميقة من خلال قراءاته، إذ لم تكن بوسع جامعة في حينها أن تشبع نهمه إلى المعرفة، أو ترضي عقله الخارق، وذكاءه الوقّاد.

وعلى الرغم من يفاعته كان يتعاطى مع الأفكار بعدِّه مفكراً مستقلاً، غير أن هاجساً آخر كان يسكنه هو هاجس الأدب والشعر. وقد أنجز ثلاثة كراسات أدبية، وهو لما يزل طالباً، أهداها لخطيبته جيني (زوجته لاحقاً) هي ديوان شعر ومسرحية شعرية ورواية بعنوان (العقرب وفيلكس). وسيدرك سريعاً أنه غير مؤهل لكتابة الشعر وإنما لشيء آخر. وقد استفاد من موهبته الأدبية في تدوين أفكاره الفلسفية والسياسية، فجاءت دراساته ومقالاته ذات لغة جذابة وطراوة وجمال في التعبير والأسلوب. فرفعته، كما يقول كاتب سيرته فرانز مهرنغ "القدرة الرمزية التي تتمتع بها لغته إلى مصاف أعظم الأدباء الذين كتبوا بالألمانية، وكان يعلّق أهمية كبيرة على التناسق الجمالي في كتابته".

لم يكن ماركس اليافع يستقر على حال.. انتقل من الشعر إلى الحقوق إلى الفلسفة.. ترجم كتابين من كتب جوستينيان القانونية إلى اللغة الألمانية، وحلم بوضع فلسفة للقانون. وهذه المعزوفة المشؤومة، مثلما يسميها، استهلكت منه ثلاثمئة دفتر. وعرّج على الفلسفة ونصب عينه وضع نظام ميتافيزيقي جديد، قبل أن يتنبه إلى أن جهوده تذهب

سدى. وكان يقوم بتلخيص الكتب التي يقرؤها خلال سنوات دراسته، مع تدوين أفكاره وملاحظاته حولها.

"قرأ لاوكون بقلم لسنغ، وغيرفن بقلم سولجر، وتاريخ الفن لوينكلمان والتاريخ الألماني للودن..كذلك ترجم جرمانيا لتاسيتس، وبدأ تعلم الإنكليزية والإيطالية بمفرده.. ثم قرأ القانون الجنائي لكلاين، وكذلك الحوليات. كما قرأ كل الإنتاج الأدبي الحديث".

كانت الانعطافة الأولى المهمة في التطور الفكري لكارل ماركس هو تعرّفه على أعضاء نادي الهيغليين الشباب وانضمامه إليهم في غضون ثلاث سنوات بعد ربيع 1838. وفي هذه الآونة كانت الفلسفة الهيغلية هي الفلسفة الرسمية للدولة البروسية. وقد تأثر ماركس بشكل كبير بأعضاء في النادي منهم برونو باور المحاضر في جامعة برلين، وكارل فردريك كوبن الأستاذ في مدرسة دوروثين الثانوية، واللذين رأيا في ماركس شاباً (عمره 20 سنة وكانا يكبرانه بعشر سنوات) ذا موهبة، وملكة فكرية متفوقة. وفي النهاية أغضبت فجاجة السلوك والروح الاستعراضية لمجموعة الهيغليين الشباب ماركس فبادر إلى انتقادهم بقسوة قبل الانسحاب من حلقتهم. فعاب عليهم عدم تفحصهم "المقدمات الفلسفية لنقدهم، فلو إنهم فعلوا ذلك، لأمكنهم، عندئذ، استيعاب فلسفة هيغل".

كان على ماركس أن يتحرى عن جذور الفلسفة الغربية. أي أن يمعن في دراسة نتاجات الفلاسفة الإغريق (الشكوكيون والرواقيون والأبيقوريون) وعلاقتهم بالفلسفة الإغريقية التأملية، فقدّم رسالته للدكتوراه إلى جامعة يينا باحثاً في الفروقات بين الفلسفة الطبيعية عند أبيقور ومثلها عند ديمقريط. وكان ديمقريط مادياً، وفي إطار فلسفته حدد أنه "من لا شيء لا يمكن أن ينجم شيء. ولا شيء كائن يمكن أن يُفنى، وكل تغيّر ليس إلاّ اتحاد أو انفصال جزئيات، ولا شيء يحدث

عرضاً، بل كل شيء يحصل بسبب وبالضرورة. ولا شيء كائن غير الذرات والفراغ، وكل ما عدا ذلك رأي".

تبنى أبيقور هذا المفهوم للطبيعة وأدخل عليه بعض التعديلات وأشهرها ما يسمى (انحراف الذرات). وقد عدّ ابيقور فيلسوف الحواس في مقابل افلاطون فيلسوف العقل.

شجب ماركس "لا مسؤولية أبيقور في تفسيره للظواهر الفيزيائية". موضحاً أن أبيقور كان يبغي الحقيقة استناداً على شواهد حواسه. لكن ماركس أكبر في أبيقور انطواء فكره (على عكس ديمقريط) على ما اسماه (المبدأ المحرّك) والذي جعله يثور على اللاهوت ووطأته الثقيلة. واستخلص ماركس "أن ابيقور هو فيلسوف الوعي الذاتي البشري الحر، حتى لو جرى النظر إلى هذا الوعي الذاتي في شكل الفردية فقط". ورأى ماركس في بروميثيوس، الثائر على الآلهة، أنبل قديس وشهيد في تاريخ الفلسفة. وإذ ضمّن هذه الأفكار في المقدمة التي أراد نشرها مع أطروحته أصاب هذا الأمر صديقه باور بالذعر والذي وجد في مثل هذه الأطروحات الحادة "تهوراً لا ضرورة له" يمكن أن يثير ضد ماركس المحافظين والتقليديين.

إن ذكاء ماركس وقدرته على هضم أشد المنظومات الفلسفية تعقيداً والتعامل معها بمنهج تحليلي نقدي، مع مراجعته لقناعاته نقدياً أيضاً، كشف مبكراً عن مشروع مفكر سيقيض له تغيير وجه الفلسفة، ومن ثم مسار التاريخ.



في العام 1841 نشر لودفيغ فيورباخ كتابه (جوهر المسيحية) محققاً صدمة هائلة في الأوساط الفكرية الجرمانية والأوربية، وهازاً أسس القناعات لكثر من أتباع هيغل اليساريين.. يعلّق فرانز مهرنغ على

أصداء الأفكار الجريئة لفيورباخ وكيف أنه "ألقى بكل فلسفة هيغل إلى كومة النفايات، وأعلن أن (الفكرة المطلقة) ليست غير الروح الميتة للاهوت، وهي بذلك ليست إلاّ إيماناً بالأشباح". فيما أشار فردريك أنجلس إلى الأثر المحرر للكتاب معترفاً بالحماسة العامة الشاملة التي أحدثها والطريقة التي بها "أصبحنا جميعاً أتباعاً لفيورباخ في الحال". وهكذا مارس فويرباخ تأثيراً كبيراً على تطور ماركس الفكري بشهادة أنجلس نفسه. ومنذ البدء أعلن ماركس بعض التحفظات على أفكار فويرباخ إلاّ أنه رحّب بها. وعاد فويرباخ في العام 1843 ونشر كتابه الثاني (دراسات مؤقتة في إصلاح الفلسفة).

كان ماركس منغمراً في الحياة السياسية العامة، ويكتب في صحيفة (راينيخه تزايتونغ) مقالات نارية عن الوضع السياسي القائم في الولايات الجرمانية. وحين ظهر كتاب فويرباخ كان من الضروري التنبه إليه وإبداء رأي نقدي حوله.

أوضح فيورباخ أن الفكر صفة من صفات الذات الإنسانية، يصدر عن هذه الذات ولا تصدر الذات عنه. وإن الإنسان هو جوهر كل نشاط إنساني وكل علاقة إنسانية. فيما الدولة، بعكس اعتقاد هيغل حقيقة في خدمة الإنسان وليست فوقه أو أسمى منه. وأن "الإنسان هو الذي يصنع الدين وليس العكس، وأن الكائن الأعلى الذي تخلقه مخيلة الإنسان ليس إلاّ الانعكاس التخيلي لوجود الإنسان ذاته". ولم تكن فلسفة هيغل في رأي فويرباخ "سوى لاهوت معقلن، وأن فلسفة هيغل التأملية، هي نظرية صوفية في التاريخ". وقد كتب ماركس إلى روغه مبيناً "أن حكم فيورباخ لا تبدو لي مستساغة من ناحية واحدة فقط هي بالتحديد أنها تشغل نفسها كثيراً بالطبيعة ولا تبدي إلاّ القليل من الاهتمام بالسياسة". ويمكننا تفهم اعتراض ماركس الذي كان يعي مبكراً ضرورة وحدة الفكر والممارسة، وكيف أن الفلاسفة اكتفوا بتفسير

العالم فيما يقتضي الواجب، اليوم، تغييره. وفي (مخطوطات باريس) التي تضمنت كتاباته في تلك المرحلة المبكرة لم يخرج ماركس عن خط فيورباخ كثيراً في نقده لهيغل، بيد أنه ميّز نفسه عنه "في تفسيره لقانون نفي النفي الهيغلي". ففيورباخ لم يفهم بحسب ماركس قانون نفي النفي إلا كعملية فكرية أتاحت لهيغل أن يؤكد الفلسفة اللاهوتية (المعقلنة). "بعد أن كان قد نفى سابقاً وجودها". أما من وجهة نظر ماركس فإن هذا القانون شكّل "نظرة جديدة عن الوجود بوصفة صيرورة وتاريخاً، تضفي طابعاً ثورياً على الفلسفة نفسها".

كان المنطلق لكل من ماركس وفيورباخ هو فلسفة هيغل.. الأول مهتم بما يتعلق بالقانون والدولة فيما الثاني مهتم بما يتعلق بالطبيعة والدين فيها. وكان فيورباخ يعتقد "أن فلسفة حقيقية متناغمة مع الحياة الإنسانية يجب أن تكون ذات أصل غالي ـ جرماني" أي بقلب فرنسي (يثوِّر) وعقل ألماني (يُصلح). وهذه الفكرة كانت توافق مزاج ماركس الشاب.

بعد زواجه في العام 1843 انتقل ماركس مع زوجته إلى باريس للعمل مع روغه في مجلة (دويتشر فرانزوسيش ياربشر). هنا أرسل ماركس رسالة إلى فيورباخ يطلب منه كتابة مقالة للعدد الأول من المجلة يرد فيها على أفكار شيلنغ الخيالية، لكن فيورباخ رفض بود، مذعناً للعاصفة النقدية التي تحاصره، ومفضِّلاً العزلة جسدياً وفكرياً. وفي العام 1845 خرج ماركس بكتابه الشهير (دراسات عن فيورباخ) وفيه يأخذ على الفيلسوف الألماني (المادي) نظرته التجريدية إلى التاريخ، وانطلاقه من الإنسان الفرد البرجوازي المعزول، في حين أن الإنسان بحسب المبدأ الماركسي يتحدد بمجموع علاقاته الاجتماعية.

لم تتعد ما نشره ماركس في مجلة ياربشر المقالتين عنون أولهما بـ (مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيغل) وفيه أوضح أن "مفتاح فهم

التطور التاريخي يكمن في دراسة المجتمع الذي يحتقره هيغل، وليس في دراسة الدولة التي يمجِّدها" . ومبيناً، وهو ينطلق من أطروحات فيورباخ حول الدين أن "الإنسان هو عالم البشر، هو الدولة وهو المجتمع. إنه عالم أنتج الدين وعياً مقلوباً للعالم لأن العالم ذاته مقلوب. ولذا فإن النضال ضد الدين نضال غير مباشر ضد ذلك العالم الذي يشكل ذلك الدين شذاه الروحي. هكذا يصبح الوصول إلى حقيقة الواقع المعاصر، بعد أن اختفت سماوية الحقيقة، مهمة التاريخ. وهكذا يتحول نقد السماء إلى نقد للأرض، ونقد الدين إلى نقد للقانون، ونقد اللاهوت إلى نقد للسياسة" .

وبحماس الشباب، ولكن ببراعة تحليلية أشار ماركس إلى أهم شروط الثورة الضرورية في ألمانيا وهي تكوّن طبقة "قيودها جذرية وهي حقل لا يستطيع أن يحرر نفسه دون أن يحرر كل حقول المجتمع كذلك.. طبقة لا تستطيع أن تربح ذاتها إلاّ عبر إعادة كسب كاملة للإنسانية" . وهذه الطبقة هي البروليتاريا .

أما المقالة الثانية فكانت سلسلة من الملاحظات حول كتابين لبرونو باور حول المسألة اليهودية. وفي تلك المقالة يقارن ماركس بين شكلين للتحرر هما التحرر السياسي والتحرر الإنساني، متحرياً عن جذور الارتباط بين المجتمع والدولة. يقول؛ "عندما يدرك الإنسان قواه الذاتية وينظِّمها كقوة اجتماعية، وبالتالي لا يعود يفصل القوة الاجتماعية عن نفسه على شكل قوة سياسية، عندئذ وعندئذ فقط يكتمل انعتاق الإنسانية" .

وخلال إقامته في باريس انكب ماركس على دراسة الفلسفة المادية عند ديكارت وجون لوك معطياً "قدراً أكبر من الاهتمام للفرع الذي نشأ مع لوك وتطور إلى العلم الاجتماعي" . وأفصح عن إعجابه بكل من أفكار هليفيتوس وهولباخ "اللذين حملا المادية إلى الحياة الاجتماعية، وجعلا

المساواة الطبيعية بين العقول البشرية والوحدة الجوهرية بين تقدم العقل وتقدم الصناعة الفضيلة الطبيعية للإنسانية، كما جعلا القوة الحاضرة أبداً للتربية النقطة الرئيسة في النظام الذي وضعاه".

بات ماركس، وهو في منفاه الباريسي، يدرس بشغف وعبر رؤية نقدية فاحصة الشيوعية والاشتراكية مثلما طرحها وروّج لها مفكرو فرنسا الطوباويون والفوضويون العظام. وهنا، في هذا المناخ الفكري الخصب، كانت أسماء سان سيمون وفورييه وسيسموندي وباكونين وبيكير ولويس بلان وفيدال وبرودون وغيرهم تتردد بحرارة وقوة. وسيقول ماركس كلمته في حسن نيتهم بالدولة وبإمكانية طرق السبيل السلمي لتحقيق الاشتراكية، والتي رأى ماركس أنها لن ترى النور، ولن تتحرر الطبقة البروليتارية من الاستغلال الرأسمالي، إلا بالثورة (البروليتارية). ذلك أن الدولة تظل عاجزة عن "إلغاء الظروف التي كانت هي ذاتها ثمرة لها".

وبالضد من فوضوية برودون لمّح ماركس إلى الكتابات اللامعة لويتلنغ (الخياط الألماني). وسيعلن ماركس تصنيفه الشهير لمواقع وأدوار بروليتاريات أوروبا، حيث البروليتاريا الألمانية هي (المنظِّر) والإنكليزية هي (الاقتصادي) فيما الفرنسية هي (رجل السياسة). وتلك قطعاً من تخريجات حماسة الشباب.

في هذا الوقت الذي كان فيه كارل ماركس، وبعد أن تشبّع بالفلسفة الألمانية، كان يتعرف على الاشتراكية الطوباوية، وأيضاً على الإرث الفكري للثورة الفرنسية. يقول أنطوني جيدنز في كتابه (الرأسمالية والنظريات الاجتماعية الحديثة)؛ "يمكن الادّعاء بأن تأثير كتابات سان سيمون في ماركس في سنوات تكوينه كان من بعض النواحي يضاهي تأثير هيجل فيه. فيما صديقه المرتقب (فردريك أنجلس) المتشبع بالفلسفة الألمانية هو الآخر كان يتعرف على الثورة الصناعية

عن كثب، على استغلال الطبقة البرجوازية (التي كان أنجلس ينتمي لها) للطبقة العاملة التي كانت تعيش وضعاً مأساوياً ومزرياً. وكذلك كان أنجلس يطلّع على نتاجات الاقتصاديين الإنكليز (آدم سمث وديفيد ريكاردو ومالثوس وغيرهم). وسيكون لقاء الشابين (ماركس وأنجلس) مناسبة لذلك التفاعل لاحقاً بين الفلسفة الألمانية والاشتراكية الطوباوية الفرنسية والاقتصاد السياسي الإنكليزي، مصادر الماركسية الثلاثة الكبرى، والتي انطلاقاً منها ستنشأ، بحسب لينين أقسام الماركسية الثلاثة؛ المادية الجدلية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي الماركسي.

في مقال شهير لفلاديمير لينين بعنوان (مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة) يعدّ مذهب ماركس "الوريث الشرعي لخير ما أبدعته الإنسانية في القرن التاسع عشر: الفلسفة الألمانية، الاقتصاد السياسي الإنكليزي، والاشتراكية الفرنسية". حيث تمثّل هذه المصادر الثلاثة للماركسية الأقسام الثلاثة المكوِّنة للفكر الماركسي، وهي:

1- إن المادية هي فلسفة الماركسية، إذ لم يكتف ماركس بمادية القرن التاسع عشر وإنما أغنى فلسفتها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ولاسيما بمكتسبات مذهب هيغل، الذي قاد بدوره إلى مادية فويرباخ. وأهم هذه المكتسبات؛ الديالكتيك.

2- أعار ماركس اهتمامه لدراسة النظام الاقتصادي في المجتمع الحديث (الرأسمالي) معطياً لنظريات آدم سمث وديفيد ريكاردو (نظرية قيمة - العمل) أساساً علمياً خالصاً. وهنا شكّلت نظرية فائض القيمة حجر الزاوية في نظرية ماركس الاقتصادية.

3- درس ماركس بإمعان أدبيات الاشتراكيين الطوباويين الفرنسيين، وانتقد طرقهم في قراءة وتحليل واقع الاستغلال في المجتمع الرأسمالي، فاكتشف قوانين حركة التاريخ، ودور الصراع الطبقي، وتحوّل

المجتمعات، حيث الاشتراكية في رأيه، لن تتحقق بمخاطبة ضمائر الرأسماليين وإنما بالنضال الطبقي السياسي القاسي والعنيف. فالنظرية الاشتراكية الطوباوية " كانت تنتقد المجتمع الرأسمالي، تشجبه، تلعنه، وتحلم بإزالته، وتتخيل نظاما أفضل؛ وتسعى إلى إقناع الأغنياء بأن الاستثمار مناف للأخلاق. ولكن الاشتراكية الطوباوية لم تكن بقادرة على الإشارة إلى مخرج حقيقي.

ولم تكن لتعرف كيف تفسّر طبيعة العبودية المأجورة في ظل النظام الرأسمالي، ولا كيف تكتشف قوانين تطور الرأسمالية، ولا كيف تجد القوة الجماعية القادرة على انتصار خالقة المجتمع الجديد" .

نعود إلى فردريك أنجلس الذي جعلته مهنته صناعياً في بريطانيا يصب جل اهتمامه على دراسة علم الاقتصاد السياسي الإنكليزي. وكانت مساهمته في مجلة (ياربشر) حول نقد الاقتصاد الوطني. وعلى الرغم من نواقص دراسته وبعض التشوش الذي شابها فإن إرجاعه تناقضات الاقتصاد البرجوازي إلى الملكية الخاصة كان اكتشافاً فكرياً لافتاً . وإشارته إلى التداعيات غير الإنسانية للمنافسة الرأسمالية، وملاحظاته حول الأزمات التجارية وقانون الأجور وتقدم العلوم، الخ. "احتوت على بذور الشيوعية العلمية في الحقل الاقتصادي. ولقد كان أنجلس بالفعل هو الرائد في هذا المجال" كما يقول فرانز مهرنغ. ومن ثم، حين نشر أنجلس مقالته التالية عن الظروف التعيسة التي كانت تعانيها الطبقة العاملة الإنكليزية، ليعود ويكتب مخطوطة كتابه (حالة الطبقة العاملة إنكلترا 1844) والتي نشرت في ليبزيغ في 1845 لفتت انتباه ماركس بقوة، والذي كان بحاجة إلى مثل تلك المعلومات، فضلاً عن طريقة تناولها من قبل أنجلس لينكب على دراساته التي راحت توقف ديالكتيك هيغل على قدميه، وتكرس أسس المادية التاريخية.

تنبه ماركس إلى ما في دراسات أنجلس من التماعات عبقرية. وكان أنجلس بحاجة إلى عقل تحليلي تركيبي كعقلية ماركس ليحل المسائل الأكثر صعوبة في حقل الاقتصاد السياسي.

أنجز ماركس وأنجلس أول كتاب مشترك لهما هو (العائلة المقدسة)، وفيه يعترفان بفضل فيورباخ في وضع أسس نقد الميتافيزيقيا كلها وإحلاله الكائن الإنساني في مركز الوجود، وانتقداه لتجريده. كما تناولا نقدياً أفكار فوربيه وبرودون وغيرهما. وأعلنا أن كتابهما السجالي هذا ليس إلاّ مقدمة لنشر أعمال مستقلة. والكتاب بمجمله كان رداً ساخراً على انتقادات برونو باور لهما. حيث كتب أنجلس ست عشرة صفحة فيما وسّع ماركس العمل إلى ثلاثمائة صفحة. وقد رأيا في فلسفة باور كاريكاتيراً للفلسفة الألمانية، وبالأخص الفلسفة التأملية الهيغلية. ومثّل الكتاب، كما يرى (يندريش زلني) مواجهة أخرى للفكر الماركسي مع هيغل بالتشديد "على ضرورة القطيعة مع المبدأ المثالي المتعالي حول تطابق الذات والموضوع، الفكر والوجود، سواء أعتبر هذا المبدأ، بصورة موضوعية أم ذاتية، بالأسلوب الهيغلي أم الفيختي (نسبة إلى فيختة)".

وأصدر الصديقان كتابهما المشترك الثاني (الإيديولوجية الألمانية) في ثمانمائة صفحة، وكان سجالياً أيضاً، وفيه انتقدا ممثلي الفلسفة الألمانية (فيورباخ وبرونو باور وشتيرنر) كما انتقدا الاشتراكية الألمانية ورموزها مثل موسى هس وكارل غرون وأوتو لوينغ وهرمان بوتمان وغيرهم. ومن جهة ثانية واصل ماركس نقده لفلسفة هيغل على وفق ما تناولها أولئك المفكرين آنفي الذكر.

كان كارل ماركس مهتماً، إلى حد بعيد، بنتاجات معاصريه الفكرية. وكان برودون أحد أهم هؤلاء وذلك لتأثيره الكبير على البروليتاريا الأوربية. وحين نشر كتابه (نظام التناقضات الاقتصادية:

فلسفة البؤس) رد عليه ماركس بكتاب (بؤس الفلسفة) وفي هذا الكتاب، ربما، أرسى ماركس دعائم (الفكرة الأساسية للمادية التاريخية) ومؤداها "إن الإنتاج الاقتصادي في كل فترة تاريخية والبنية الاجتماعية التي تنمو عنه بالضرورة هما ما يشكل التاريخ السياسي والفكري لتلك الفترة... والتاريخ كله إنما كان تاريخ صراعات طبقية... والبروليتاريا لا تستطيع تحرير نفسها من الطبقة المستغلة المضطهدة البرجوازية، إلا بتحرير المجتمع كله، في الوقت ذاته، من الاستغلال والاضطهاد". ويصف لاسال الكتاب الذي يتكون من قسمين بالشكل التالي: "إن ماركس يبدو في أولهما ريكاردو وقد تحول إلى اشتراكي. ويبدو في ثانيهما هيغل وقد تحول إلى شيوعي". فماركس ينتقد برودون ومن خلاله هيغل، ويميز بوضوح "نقطة انطلاق مناهج التفسير العلمي الجديدة، المادية الديالكتيكية، لأصل المقولات الاقتصادية وتاريخها الدنيوي، وهو نفس المنهج الذي يقود التحليل الماركسي ونقد الاقتصاد السياسي البرجوازي (فيما بعد) في رأس المال".

خاض ماركس نضالاً سياسياً دؤوباً، ولاسيما مع صديقه أنجلس، وكانا يتابعان معاً، ويشتركان، بهذا القدر أو ذاك، في الثورات البروليتارية التي تندلع، هنا وهناك، في أنحاء أوروبا حتى كتبا معاً (البيان الشيوعي/ 1847). والبيان الذي قُدِّم للمؤتمر الأممي الثاني كان ذا طابع كلاسيكي، وصبغة تعليمية صارمة، وتضمن مبادئ الحركة البروليتارية وشعاراتها ووعودها. وما يزال يعد وثيقة مهمة من وثائق القوى الاشتراكية في العالم حتى وقتنا الحاضر، على الرغم من أن المؤلفين في العام 1872 قالا أن البيان قد عفا عليه الزمن، لكن مبادئه أثبتت صحتها بشكل عام.

وعاش ماركس حياة تشرد وإبعاد من مكان إلى آخر، وسُحبت منه الجنسية الألمانية، وبقي مواطناً عالمياً، لمدة، بلا وطن، وبلا جنسية.

وكانت الممارسة السياسية، وتجارب الحياة الصاخبة تغنيان وعيه، وتمنحانه وضوح رؤية، وطاقة فكرية عارمة.

كان على ماركس وأنجلس أن يزنا قيمة المفكرين البرجوازيين بميزان الثورة ليجدوهم، بطبيعة الحال، ناقصين. وبهذا جرى تقويم الفيلسوف الألماني (دومر) والمؤرخ الفرنسي (غيزوت) الذي مارس، هو الآخر بعض التأثير على ماركس، والمفكر الإنكليزي (كارلايل) الذي أثر على أنجلس. لكن الصديقين صنّفا تخريجات هؤلاء في ضمن خانة الانحطاط الفكري لقادة البرجوازيين الكبار.

أصبحت لندن منذ العام 1849 منفى ماركس الثالث، وهناك عاش في فقر مدقع مع عائلته. ولم يحاول الحصول على وظيفة أخرى، تعينه في محنته، كي يبقى متفرغاً للكتابة والنضال السياسي. وأخيراً لمّا، تحت وطأة الفاقة والبؤس والجوع الحقيقي، رغب بالحصول على وظيفة في مؤسسة السكك الحديد، فشل، بسبب سوء الحظ وحده، مثلما سيخبر أنجلس في واحدة من رسائله الكثيرة إليه. وسيكتب؛ "لقد وصلت بي الحال حداً لم أستطع معه أن أغادر البيت لأن ثيابي جميعها مرتهنة. ولم استطع أن آكل اللحم لأن نقودي قد نفدت جميعاً.". ولولا المساعدات التي كان يتلقاها من أنجلس لما قدر على الاستمرار في الكتابة. وعلى الرغم من كل شيء كان يقضي معظم وقت يقظته في مكتبة المتحف البريطاني (من التاسعة صباحاً، وحتى السابعة مساءً) يدرس الفلسفة والتاريخ والعلوم الطبيعية والآداب والاقتصاد السياسي، ولاسيما الاقتصاد السياسي.. يقرأ ويكتب.. وذات مرة، وهو طريح الفراش، كتب إلى أنجلس يقول؛ "على الرغم من أنني لم أكن أستطيع العمل، فقد قرأت كتاباً في علم وظائف الأعضاء لكاربنتر، وكتاباً في تشريح المخ والجهاز العصبي لشلايدن". وكان مشروعه الجديد هو كتاب (مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي) الذي سيعطيه شكله النهائي في

(57 ـ1858). وكتب في هذا الوقت مقالة مطولة ستنشر في كتاب لاحقاً عن انقلاب لويس بونابرت في فرنسا، وكان ذاك هو الحدث الأهم في القارة الأوربية في حينه. وفحوى الكتاب هو رد على كتابين صدرا بهذا الخصوص هما كتاب فيكتور هيجو (نابليون الصغير) وكتاب برودون (الانقلاب).

حلل ماركس، بطريقة ساخرة في كتابه الذي أسماه (18 برومير لوي بونابرت) "كيف أن الصراع الطبقي في فرنسا خلق ظروفاً وشروطاً مكنت رجلاً عادياً من لعب دور البطل". ويعلّق فرانز مهرنغ على مصائر الكتب الثلاثة المذكورة؛ "بينما أصبح هذان الكتابان (نابليون الصغير، والانقلاب) منسيين منذ أمد بعيد لا يزال كتاب ماركس يشع، حتى يومنا هذا، بعبقرية لامعة خالدة".

إن سخرية ماركس وقدرته على الهجاء جعلت ناقداً كبيراً مثل أدموند ويلسون يعدّه "واحداً من أعظم سادة الهجاء، ماركس هو بالتأكيد (يقول ويلسون) أكبر ساخر منذ سويفت، ويشترك معه بقدر كبير في ذلك".

وكان ماركس مغرماً بتتبع التفاصيل، ورصد دقائق الأشياء، بصبر وتأنٍ عجيبين، ولذا كان يقضي شهوراً وسنوات طويلة في كتابة دراساته المطوّلة في الاقتصاد السياسي، حتى أنجز ذلك السفر العلمي الخالد (رأس المال). وكان يصحح مخطوطاته المرة تلو الأخرى. ويتردد في إرسالها للناشرين لأنه يحس أن ثمة نواقص فيها، وهذا ما كان يغيض صديقه أنجلس الذي كان يستعجله في إنهاء أعماله بسرعة أكبر، ويحثه على نشرها .. يقول أنجلس عن واحدة من تلك الحالات:

"بالنسبة لرجل كان يدرس كل شيء ليكتشف منشأه التاريخي وشروط تطوره، كانت كل مسألة تؤدي بالطبع إلى مسائل جديدة، وعلى الأخص درس ماركس التاريخ القديم وعلم الزراعة الروسية وعلاقات

ملكية الأرض في أمريكا والجيولوجيا، الخ، وذلك لكي يجعل القسم المتعلق بإجازة الأرض من الجزء الثالث (رأس المال) أكمل وأشمل من أي معالجة سابقة للموضوع. لقد كان ماركس يقرأ كل اللغات الجرمانية واللاتينية الحديثة بسهولة. ثم تعلم بعد ذلك السلافية القديمة والروسية والصربية".

هجر ماركس كتابة الشعر مبكراً، ولم يعاود كتابة مسرحيات شعرية أو روايات، كما فعل في مرحلة الشباب، غير أنه استمر في قراءة النصوص الأدبية القديمة والحديثة.. يقول لافارغ أن ماركس كان يقرأ (آخيل) في النص الأغريقي الصالي مرة واحدة في السنة على الأقل. ومن المحدثين الذين كان معجباً بهم غوته وهاينه وديدرو. وولعه بالأدب قاده إلى التعرف على الآداب الألمانية المكتوبة في القرون الوسطى. لكنه كان يكره الرومانسيين الفرنسيين، ومنهم شاتوبريان "لعمقه المزيف ومبالغاته البيزنطية وعاطفيته المفرطة التي لا تساوي شيئاً" كما يقول.

أعجب ماركس برائعة بلزاك (الكوميديا الإنسانية)، ونصح، في شباط 1867 قبل تسليم مخطوطة المجلد الأول من رأس المال، أنجلس بقراءة التحفة الأدبية (حكاية فرينهوفر ـ غير المعروفة، كما سيصفها !) لبلزاك لأنها "مليئة بالسخرية الممتعة".

وكان يفكر بكتابة دراسة عن بلزاك بعد فراغه من كتابة (رأس المال) إلاّ أن الموت لم يمهله لتحقيق رغبته تلك (توفي في العام 1883). وخلال إقامته في لندن "مارس نوعاً من العبادة لشكسبير"، وقرأ بايرون وشيللي وروايات القرن الثامن عشر الإنكليزية، منها أعمال فيلدنغ ووالتر سكوت.. يقول فرانز مهرنغ عن ماركس أنه كان "كداروين وبسمارك يلتهم الروايات التهاماً"، وقد شغف منها بالأقاصيص المرحة وحكايا المغامرات، فانحدر في سعيه إليها من سرفانس وبلزاك وفيلدنغ إلى بول دي كوك واسكندر دوماس الأكبر". ويشير اس. اس. براوير في

كتاب نشره في العام 1976 وكرّسه لمراجع ماركس الأدبية أن الجزء الأول من عمل ماركس الأعظم (رأس المال) احتوى على اقتباسات من "الكتاب المقدس، شكسبير، غوته، ميلتون، فولتير، هومر، بلزاك، دانتي، شيلر، سوفوكليس، أفلاطون، ثيوسديدايس، زينوفون، ديفو، سرفانتس، درايدن، هيني، فيرجيل، جوفينال، هوراس، توماس مور، صامويل بتلر - وإشارة إلى قصص الرعب، الروايات الرومانسية الإنكليزية، القصص الشعبية، الأغاني والأناشيد، الميلودراما والمسرحية الهزلية، الأساطير والأمثال".

وهكذا سيكون مألوفاً "أن يتكلم رأس المال بصوت شايلوك (بطل - تاجر البندقية - لشكسبير)... وللبرهنة على أن النقود تؤدي دوراً جذرياً كرافعة يورد ماركس مقتطفا من تيمون الأثيني (شكسبير): "النقود هي البغي المشتركة بين البشر" يليه مقتطف آخر من انتيغونا (سوفوكليس): "النقود! النقود هي لعنة الانسان، ليس هناك لعنة أكبر. النقود هي من يخرّب المدن، من ينفي الرجال من أوطانهم، إنها تغوي وتخدع الأرواح الفائقة الصفاء، تدفع الناس إلى طريق الخسة والعار...". كما شبّه الأقتصاديين الذين يقدمون تحليلات تنطوي على مفارقات تاريخية بـ "دون كيشوت" الذي "أُنزل به القصاص لأنه تخيل خطأ بأن ترحال الفرسان الهائمين على وجوههم يتناغم بشكل متساو مع كل الأشكال الاقتصادية للمجتمع".

أراد ماركس أن يقرأ كل شيء، في فروع المعرفة البشرية وآدابها. وأن يكتب في حقول معرفية عديدة، ويعالج مسائل البشرية المستعصية جميعها، غير أن حدّه البيولوجي المقدّر، أي قصر سنوات العمر وحتمية الموت، قياساً لسعة مشروعه الفذ والكبير الذي يتطلب الإنجاز في غضون ثلاث حيوات أو أكثر، لم يدع له الفرص التي كان هو، وكما كانت البشرية، بحاجة ماسة إليها. كانت عبقريته أكبر من أن يتحمل أعباءها

جسد واحد، وأن يفي بمتطلباتها عمر شخص واحد. وكان الفقر والجوع والتشرد عاملاً معوقاً آخر (لعله كان محفِّزاً أيضاً) في سبيل تحقيق ما حلم به من أجلنا.

المصادر:

1. (كارل ماركس) تأليف فرانز مهرنغ.

2. (منطق ماركس) يندريش زلني.. ترجمة: ثامر الصفار.

3- مقال (مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكوِّنة الثلاثة) فلاديمير لينين.

4- مقال لفرانسييس وين موزع بين ترجمتين.. الأولى (الحمل الطويل) ترجمة: سعدي عبد اللطيف في جريدة المدى يومي 27/28 - 4- 2008. والثانية (ماركس شاعر الديالكتيك) ترجمة: غريب اسكندر في مجلة (الثقافة الأجنبية) العدد الثاني 2009.

5. (الرأسمالية والنظريات الاجتماعية الحديثة) أنطوني جيدنز.. ترجمة؛ أديب يوسف شيش.

ماركس الشاب صديقاً

على العكس مما يظن بعضنا لم يكن فردريك أنجلس هو صديق كارل ماركس الوحيد، وإن كانت الصداقة التي ربطتهما هي الأقوى والأخصب في حياة الرجلين.

كان ماركس بطبعه وفوران روحه الاجتماعية ميالاً إلى عقد الصداقات وإدامتها على الرغم من متطلبات وضعه مفكراً وفيلسوفاً، والتي تدفعه بالضرورة إلى العزلة والتوحد. لكن تلك الصداقات، كانت تتنفس أبداً في أجواء فكرية عارمة، وفي ساحات الكفاح السياسي المحتدم. أي أن ماركس كان يبحث عن الصديق الصنو، والصديق الند، والصديق المتفهم والمتعاطف، والصديق التابع (فكرياً وسياسياً). وأية قراءة لسيرته في هذا الجانب تُرينا كيف أن تلك الصداقات كانت تفضي إلى تفاعلات فكرية مثمرة، تنعكس عنها التماعات واستبصارات وشرارات فكر ببلاغة رفيعة نفاذة. وتُنتج عنها مقالات ودراسات ورسائل وكتب شكّلت بمجملها ما يُعرف اليوم بالمنابع الرئيسة للفكر الماركسي. ولولا تلك الصداقات ربما لم تكن للنظرية الماركسية أن تتخذ صيغها وسماتها ومحتوياتها ومساراتها التي انتهت إليها فيما بعد.

لم يكن ماركس فيلسوف البرج العاجي.. العقل البرجوازي المغرور الذي يراقب العالم من علٍ مثل إله زائف. ولم يكن من أولئك المفكرين والفلاسفة الذين تستغرقهم النظريات المجردة فيهيمون في عوالمها التي قد تكون متسقة منطقياً في الظاهر لكنها لا تصمد في أثناء خضوعها لامتحان الواقع والتاريخ. والواقع والتاريخ مثلما نعلم هما اللذان يُكسبان الفكرَ الحرارة والصدق والمعقولية والروح، ويجعلانه مصدر إضاءة لهما، وأداة للتغيير. وهذا كله كان يفرض على ماركس النزول إلى أرض الواقع

والانغمار في معمعة النشاط السياسي. وكان بحاجة إلى خوض نقاشات حامية مع الآخرين، أو تبادل الآراء والأفكار معهم عبر الرسائل. وبذا كانت الصداقات تساهم في بلورة قناعات ماركس وأفكاره.

لم يكن كارل ماركس، في مراحل حياته المختلفة، على وفاق مع أصدقائه كلهم (ربما باستثناء أنجلس) فقد دخل في سجالات ساخنة مع أولئك الذين عرفهم عن قرب. وأحياناً كانت السجالات تلك تؤدي إلى الخصومة والقطيعة الاجتماعية. فماركس لم يكن ممن يتساهلون في مواقفهم وآرائهم، أو يتملقون أصحاب الشأن والمال.. كان حاداً وساخراً فيما يكتب، وكانت تحليلاته العميقة وتعليقاته المتهكمة تربك أصدقاءه ومناوئيه في الوقت عينه. وهذا ما جعل بعضهم ينجذب عن قناعة إلى حلقته، وبعضهم الآخر ينفر منها.. إن روحه الاجتماعية المتفتحة، ومرحه، وحتى سخريته المريرة، في أوقات المحن والفاقة، كانت عناصر لتغذية صداقاته، وإنقاذه من حالات العزلة والكآبة واليأس. ولذا كان ماركس في أحلك الظروف ذا إرادة قوية، ونفس وثّابة متفائلة.

من ناحية أخرى كان عمله في الصحافة لسنوات عديدة مناسبة للتواصل مع الآخرين وعقد علاقات عمل وصداقة معهم. قد تكون مؤقتة عابرة أحياناً وقد تكون دائمية وراسخة أحياناً. وفي النهاية كان عقله ينضج يوماً بعد آخر بتأثير عوامل شتى، واحدٌ منها صداقاته مع من كانوا جديرين بتلك الصداقة وذوي فائدة في تحفيز فكره ليترك لنا ذلك الإرث الوفير والثري والخلاّق.

عاش ماركس طفولته في أجواء عائلية حميمة.. العلاقة الزوجية بين أبويه ممتازة، والمناخ العام في البيت لا يكاد يعكّره شيء، وأخته الكبرى (صوفي) تضفي من روحها المرحة على ذلك المناخ ما يجعل الأيام تمر بيسر وفرح وسلام. وإذا كان ذكاء كارل وقوة شخصيته وشغفه بالثقافة والعلم شروط ضمان تُطمئن العائلة على مستقبل ابنها فإن

الأب "لاحظ من طرف خفي الشيطان الذي يركب ابنه المفضل". بالمقابل ستبقى الأم لسنوات طويلة تشعر بالأسى لأن ابنها لم يسلك السبيل القويم ويصبح محامياً كأبيه، وأهدر طاقته في دراسة الرأسمالية ونقدها والنضال ضدها بدل أن يعمل من أجل جمع رأس مال محترم يعينه في مواجهة صعوبات الحياة المعيشية!.

لم يشر ماركس في أية مناسبة إلى رفاق مدرسته في (ترير) حيث تخرّج في كليتها، ويبدو أن لا أحد منهم ترك، هناك، تأثيراً قوياً عليه. ومن أولئك لم يدل أحد بتصريح أو تعليق عن كارل ماركس حين اتسعت شهرته بعد سنوات.

كان والده أول أصدقائه ربما.. يشجع ابنه على الاغتراف من منابع الثقافة ويحس بالقلق لما يلمسه من طبيعة صلبة في شخصية الفتى والتي تختلف عن طبيعته هو اللينة. وسيكتب ماركس رسالة مفصلة عن سنته الأولى في برلين (بدءاً من تموز 1836) موجهاً لوالديه، يتحدث فيها بطلاقة، ومن دون مواربة، صديقاً لأصدقاء، عن كفاحه الصعب للقبض على الحقيقة، حيث "يصل به الأمر إلى حد الإنهاك الجسدي والعقلي، كما تكشف عن ظمأه الذي لا يرتوي إلى المعرفة، وقدرته التي لا حدود لها على العمل المتواصل ونقده القاسي لنفسه". وكان والد خطيبته جيني (لودفيغ فون فستفالن) صديقاً من نوع آخر. وقد وجد كارل في منزل فستفالن جواً ثقافياً منعشاً يفتقر إليه منزل والديه، وكذلك مدرسته. وسيبقى يخاطب الرجل الكبير بـ (صديقي الأبوي العزيز) ويحس تجاهه بأعظم العرفان.. كان فستفالن "يلقي مقطوعات كاملة من قصائد هومر. وكان يحفظ عن ظهر قلب معظم مسرحيات شكسبير بالإنكليزية، وبالألمانية أيضاً".

ظل ماركس طوال سنوات عمره بحاجة إلى ذلك الطراز من الأصدقاء الذين يتحملون ثمن صداقته ويمضون معه إلى آخر الشوط.

وكانت جيني فستفالن (ولدت في 1814) التي "تنحدر من عائلة نبيلة رجعية بروسية. شقيقها الأكبر كان وزيراً للداخلية في بروسيا في مرحلة كانت من أشد المراحل إغراقاً في الرجعية، وذلك بين 1850 و 1858" بتوصيف لينين، من ذلك الطراز. فجيني، من جهة ثانية، كانت الفتاة الذكية فائقة الجمال وابنة موظف ذي مركز مهم وصديقة أخته (صوفي) والتي تكبره بأربعة أعوام. وقد ضحّت بالفرص الطيبة كلها، المتاحة لها لزواج بورجوازي مستقر، وراهنت على "مستقبل خطر غير مأمون" على حد تعبير والد ماركس نفسه (هنريخ ماركس) بعلاقتها العاطفية مع كارل الذي سيكون زوجها وستكابد معه، خلال السنوات المقبلة، عذابات وظروف النفي والتشرد والفقر والجوع. وحتى هو على فراش الموت سيتذكر ماركس "بلهجة حزينة" الفترة السعيدة من شبابه التي أمضاها مع جيني؛ "أجمل فتاة في ترير" مثلما كان يفتخر.

انضم ماركس إلى نادي الهيغليين (اليساريين) الشباب في العام 1838 وهو في جامعة برلين.. كان آنذاك في العشرين من عمره. وبطبيعة الحال، سيكون بعض أعضاء ذلك النادي من أوائل أصدقائه الذين تجمعهم هواجس الثقافة والسياسة. وفي إحدى رسائله يخبر ماركس أباه بأن أقرب أصدقائه إليه هو روتنبرغ (وكان يعلّم الجغرافيا في مدرسة برلين للضباط). والذي سرعان ما سيُطرد من مدرسته لكتابته مقالات حاقدة معارضة للدولة في صحف ليبزغ وهامبورغ. وكان روتنبرغ ناشطاً ثورياً لا يستهان به، ولا تغفل عنه عين السلطة الأمنية. "وفي أيام 1848 كان فردريك وليم الرابع يرتعد أمام روتنبرغ معتقداً أنه المحرِّض الحقيقي للثورة".

ولأنه جذب الاهتمام بسبب حدّة ذكائه وقوة أفكاره ونشاطه صار ماركس مركز نادي الهيغليين الشباب ليكون أبرز عضوين فيه صديقين

مقربين له وهما كارل فردريك كوبن وبرونو باور. وقد نشر الأول كتاباً في العام 1840 حمل الإهداء التالي: "إلى صديقي كارل ماركس". وأثار، في حينها، سجالاً حاداً. وكان كوبن متخصصاً في حقول البحث التاريخي، واستهدف كتابه "التقاط خيوط حركة الاستنارة البرجوازية في القرن الثامن عشر". وسيلاحظ روغه أن القاسم المشترك بين ماركس وكوبن هو الانطلاق من تلك الحركة. لكن ماركس لم يوافق على ما جاء في الكتاب الذي حمل اسمه، ولاسيما فيما يخص مقارنة كوبن بين بُعد الاستنارة فيما يقوله الفيلسوف كانط وتخريجات فردريك الأكبر الزائفة الذي كان كوبن يرى فيه ملكاً عظيماً وفيلسوفاً عظيماً!. وبعد مدة قصيرة اختلفت السبل بين الصديقين إلاّ أنهما ظلا محافظين على صداقتهما. ولمّا عاد ماركس لزيارة برلين بعد ذلك بعشرين سنة "وجد كوبن كما كان دوماً، واحتفى الاثنان بلقائهما وأمضيا معاً كثيراً من الساعات الممتعة". وقد توفي كوبن في العام 1863. أما برونو باور فكان القائد الحقيقي لنادي الهيغليين الشباب. وكانت علاقته منذ البدء وطيدة مع ماركس. وفي هذه الأثناء هاجم باور كتاب شتراوس (حياة يسوع) معلناً أن "المسيحية لم تُفرض كدين عالمي على العالم الروماني ـ الإغريقي القديم، ولكنها كانت نتاج هذا العالم... وقد اكتشف في الأناجيل الترسبات الفكرية للعصر الذي وضعت فيه". وفي إحدى المرات حين يدخل ماركس بون ولا يجد فيها برونو باور يقول: "من المؤسف أن لا يبقى أحد (في بون) ليضايق الأرثوذكسيين"!.

كان باور مخلصاً لفلسفة معلمه هيغل أكثر من كوبن. وفي مقابل معرفته الفلسفية الواسعة كان يعاني من قصر نظر في مجال السياسة مثلما يقول فرانز مهرنغ. واهتم الأصدقاء (كوبن وباور وماركس) بفلسفة وعي الذات الإغريقية، ملتقطين "خيوط حركة الاستنارة البرجوازية" من خلالها. فتلك الفلسفة، بحسب مهرنغ، أدت دوراً تاريخياً عظيماً "فهي قد فتحت أمام العقل البشري آفاقاً رحبة جديدة وكسرت

الحدود القومية للهيلينستية، كما كسرت الحدود الاجتماعية للعبودية. تلك الحدود التي لم يحلم أفلاطون ولا أرسطو باجتيازها". وهنا درس ماركس الفلسفة الإغريقية بعمق وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة يينا عن أطروحته حول الفلسفة الطبيعية عند أبيقور وديمقريط والفروقات بينهما.

ضيّق الملك الجديد على حرية الصحافة في الولايات البروسية في العام 1841، وجرى إعداد قانون صارم للرقابة على المطبوعات مما حدا بالصديقين ماركس وباور إلى صرف النظر عن إنشاء مجلة خاصة بهما في هذا الوقت، وقررا المساهمة في مجلة (دويتشه ياربشر) التي أصدرها روغه في دويسدن. وستعاني هذه المجلة هي الأخرى من الرقابة، إذ سيكون من المستحيل نشر مقالة ماركس فيها عن تعليمات الرقابة الأخيرة كما سينبئ روغه ماركس في رسالة يوجهها إليه.

كان روغه يكبر ماركس بستة عشر عاماً، وكان مثل كوبن وباور يؤمن بقدرات ماركس الذهنية، وعبقريته الواضحة، ويحترمها، لكنه كان (مثل بقية الناشرين والأصدقاء) يضيق ذرعاً ببطء إيفاء ماركس بوعوده في الكتابة لمغالاته في مراجعة نصوصه المخطوطة، ونقده الذاتي الصارم الذي يجعله لا يرضى بسهولة عمّا كتب. وكانت شكوى روغه من ماركس واضحة في رسالة وجهها الأول بهذا الصدد إلى فويرباخ في العام 1844 يعلمه "أن ماركس يقرأ كميات هائلة، ويعمل بحماسة غير عادية، لكنه لم يكن ينهي شيئاً، بل كان ينقطع عن عمله باستمرار، ليقفز في بحر لا نهاية له من الكتب. ويعلمه كذلك أن ماركس أصبح عنيفاً يثور بسرعة خاصة عندما يعمل ثلاث أو أربع ليال بلا انقطاع". ويبدو أنه لم يكن بمقدور روغه التنبؤ بما سيقدّمه ماركس من نصوص فكرية مذهلة، بعد أشهر وسنوات، حالما يستوعب أفكار عصره والعصور السابقة، ويتمثلها برؤية نقدية ثاقبة.

وخلال فترة الإعداد لإصدار مجلة (دويتشر - فرانز وسيش باريشر/ الحولية الألمانية الفرنسية) يكتب ماركس لروغه عن مشكلاته العائلية بصراحة، ولكن من غير إسهاب. يقول: "ضاع ما تبقى من الوقت في خلافات عائلية مزعجة. فعلى الرغم من أن عائلتي ميسورة إلاّ أنها وضعت في طريقي مصاعب جعلتني أواجه مؤقتاً ظروفاً محرجة للغاية، وأنا لا أستطيع بالطبع إزعاجك بوصف مشكلاتي الخاصة الحقيرة. ولعل من حسن الحظ أن المشاكل العامة تجعل من المستحيل على أي رجل ذي سلوك قويم أن يسمح لمشكلاته الخاصة بإزعاجه".

كان ماركس قد نذر حياته للمهام الكبيرة والصعبة، وحين أختيرت باريس مكاناً لإصدار المجلة نقل ماركس بيته الزوجي (وكان قد تزوج لتوِّه) إلى هناك بعد أن وعده روغه براتب شهري مقداره (500 تالر) مقابل عمله في باريشر. وفي نهاية شباط من العام 1844 صدر عدد مزدوج منها. إلاّ أنها، للأسف، كان العدد الوحيد. وساهم فيها أسماء فكرية مرموقة (هاينه وهيرويغ وجوهان جاكوبي وموسى هس وشاب أصغر سناً من الجميع، لم يكن معروفاً، يدعى فردريك أنجلس). أما توقف المجلة فكان نتيجة ضآلة التمويل والعقبات السياسية التي واجهتها بعد مصادرة 300 نسخة منها على الحدود الألمانية، واضطرار روغه منح ماركس جزءاً من راتبه نسخاً من المجلة! وغضب الحكومة البروسية من العدد الصادر بعدِّه خيانة عظمى، وطعناً في الذات الملكية، إلى جانب إعطاء تعليمات لحكام المقاطعات بإلقاء القبض على كل من روغه وماركس وهايند وبيرنز (محررو المجلة) ومصادرة أوراقهم الرسمية بمجرد دخولهم الأراضي البروسية. وبعد سنوات سيرسل روغه إلى وزير الداخلية البروسي رسالة استرحام "يخون فيها رفاقه في المنفى في باريس، ويحمِّل هؤلاء (الشبّان) مسؤولية الخطايا التي اقترفها". وسيعترف روغه في مذكراته بعد عشرين سنة أن سبب خلافه مع ماركس كان هيرويغ الذي لم يكن في نظر روغه سوى وغد فاشل، فيما

أكد ماركس على المستقبل العظيم الذي ينتظره. وربما كان روغه في هذا على حق أكثر من ماركس. غير أن الافتراق النهائي بين الصديقين كان بسبب ما انتهى إليه روغه من الاعتقاد بفلسفة ستيرنر "أكثر خلفاء الفلسفة الهيغلية (بحسب فرانز مهرنغ) سوقية وابتذالاً بوصفها الدرع الواقي من الشيوعية التي اعتبرها أغبى الغباوات، ووصفها بأنها مسيحية جديدة يبشر بها السذج، ونظام يعني تحقيقه انحطاط البشرية إلى الدرك الأسفل". وحين تندلع ثورة عمّال النسيج في سيليسيا يقلل روغه من شأنها في الوقت الذي يتحمس لها ماركس قائلاً: "لننظر الطريقة العميقة المدهشة القاسية القوية التي تطرح بها البروليتاريا شعارات تناقضها العدائي مع مجتمع الملكية الخاصة... لقد بدأت الثورة في سيليسيا بوعي البروليتاريا (لنفسها) كطبقة". وكانت روحية الشباب الانفعالية وراء مغالاة ماركس في تقديره لتلك الثورة واتجاهاتها. حيث كان إحساس روغه بمحدوديتها أقرب إلى الصحة.

تلقى ماركس من أصدقائه المخلصين في كولون هدية مالية مقدارها (1000 تالر) أعانته في أن يتفرغ لعمله الفكري في تلك السنة (1844). وكان من أصدقائه، في هذا الوقت، الشاعر الألماني هينريخ هاينه. وكان ماركس يكن احتراماً جلياً للشعراء ويتسامح بسعة صدر تجاه نقاط ضعفهم، ويشعر "أن الشعراء قوم غرباء يجب أن يُسمح لهم أن يحيوا كما يريدون" وهكذا تعاطف مع هاينه، كما تعاطف قبله مع الشاعر هيرويغ. وكان هاينه من وجهة نظره مناضلاً أيضاً، فقد أعلن في العام 1843 "أن روح الحرية التي تنفسها أدبنا الكلاسيكي أقل فعالية بين العلماء والشعراء ورجالات الأدب منها بين الحرفيين والعمّال". وبعد عشر سنوات كتب: "إن البروليتاريين في نضالهم ضد الوضع الراهن يستطيعون أن يدّعوا أن الأرواح التقدمية والفلاسفة العظماء هم قادتهم". ودعم ماركس هاينه في نزاعه مع بورن. وبقيا رفيقين يشدهما رباط "روح الفلسفة الألمانية والاشتراكية الفرنسية". وكان هاينه مخلصاً

لغوته وهيغل ضد بورن الذي صوّر غوته بالعبد الموزون المقفى وهيغل بالعبد غير الموزون وغير المقفى.

في هذه الأثناء (أيلول 1844) قدم إلى باريس شاب مثقف، ابن تاجر منسوجات ألماني ثري، متأثر بالفلسفة الألمانية والاشتراكية الفرنسية وسبق أن نشر مقالة في مجلة (ياربشر) أعجبت ماركس.. هذا الشاب المولود في العام 1820 هو فردريك أنجلس. وقد التقى ماركس وأمضيا "عشرة أيام منقعة بالبيرة" كما يصفها كاتب سيرة أنجلس (تريسترام هنت) في كتاب عنوانه (قائد ماركس: الحياة الثرية لفردريك أنجلس). وسيكون لذلك اللقاء القدري أثره العميق، لا على حياة الشابين فحسب وإنما على تاريخ الفكر الاقتصادي الاشتراكي والنظريات السياسية والفلسفة المادية لعقود طويلة لاحقة. ومثلما يقول لينين فقد خاض الصديقان بعدئذ "نضالاً حاداً ضد مختلف نظريات الاشتراكية البرجوازية الصغيرة وصاغا نظرية و تاكتيك الاشتراكية البروليتارية الثورية أو الشيوعية (الماركسية)".

المصادر:

1. كتاب (كارل ماركس) فرانز ميهرنغ.

2ـ مقال (كارل ماركس: سيرة مختصرة وعرض للماركسية) فلاديمير لينين.

3. مقال (أنجلس الثري المحب للحياة) ترجمة ابتسام عبد الله.. المدى 2009/9/2.

ماركس وأنجلس

صداقة في نور الفكر والحياة

بعد سنتين من ولادة ماركس (1818) ولد في بارمن الألمانية فردريك أنجلس (28 نوفمبر 1820) في أسرة غنية، محافظة أرثوذكسية. ولم يُكمل دراسته في كلية إيبرفيلد، فتركها قبل سنة واحدة من تخرّجه لينخرط في الحياة العملية. ومثل ماركس رغب أنجلس أن يكون شاعراً لكنه اكتشف مبكراً، أيضاً، أنه يفتقر إلى الموهبة التي هي الشرط الأولي ليكون أي امرئ شاعراً عظيماً. وكان فيه، في هذه المرحلة، بعض الطيش؛ يُكثر من الشراب، مع انشداد للحياة ومتعها الحسية. غير أن هذا الأمر لم يستغرقه كلياً. فقد كان حريصاً على الاغتراف من منابع الأدب والثقافة. ميالاً إلى الروح الجديدة في الأدب بممثليها بيك وغرون ولينو وإيمرمان وبلاتن وبورن وهاينه وغتزكوف. وله في رسائله تعليقات طريفة بهذا المضمار.

تحدر أنجلس من بيئة ذات تقوى دينية، وتشرب في طفولته تقاليد الأرثوذكسية ومعتقداتها. غير أنه سرعان ما دخل في صراع مع نفسه حينما بدأت الشكوك تساوره بوقوعه مثل أبناء جيله تحت وطأة التأثير الفكري الساحق لهيغل. رافضاً، وبحسب تعبيره، النزول من القمم المغطاة بالثلج بروعة شمس الصباح إلى وهاد الأرثوذكسية الضبابية. وانفصاله عن الكنيسة أدى به كما يؤكد فرانز مهرنغ إلى الهرطقة السياسية: "لا أتوقع شيئاً جيداً من أمير إلاّ ذاك الذي شجت ضربات الشعب رأسه وتحطمت نوافذ قصره بالثورة". هذا ما يقوله تعقيباً على خطاب أحدهم في مدح ملك بروسيا. وشرع يدبّج المقالات ويرسلها إلى مجلتي (دويتشه ياربشر) و (راينخه تزايتونغ). ولكي لا يغيظ عائلته

المحافظة اتخذ اسماً مستعاراً هو (فردريك أوزوالد). ونشر كراساً من خمس وخمسين صفحة (لم يحمل اسم مؤلفه) ضد شيلنغ الذي عمل على طرد الفلسفة الهيغلية من جامعة برلين. وكتب روغه في مدح الكرّاس الذي ظنه من تأليف باكونين قائلاً: "إن هذا الشاب يتفوق على كل الحمير المسنين في برلين".

أنهى أنجلس خدمته العسكرية في أيلول 1842 وسافر إلى إنكلترا ليشغل وظيفة كاتب في شركة غزل (إيرمين وأنجلس) حيث كان والده شريكاً في ملكيتها. وفي طريقه مرّ بكولون والتقى بشكل سريع كارل ماركس في مكتب تحرير مجلة (راينيخه تزايتونغ). ولم تترك هذه المقابلة انطباعاً قوياً لدى أي منهما عن الآخر. إن لم نقل أن كلاً منهما لم يرتح إلى صاحبه نتيجة آراء مسبقة مستقاة من الآخرين.

في انكلترا، وبحكم مهنته، وطوال واحد وعشرين شهراً لاحظ أنجلس مدى تطور الصناعة الإنكليزية، وظهور طبقات جديدة واستفحال التناقضات الطبقية. وكذلك أدرك أن المباحث التاريخية لا تعطي أهمية تُذكر للعامل الاقتصادي على الرغم من أنه العامل التاريخي الرئيس في العالم الحديث.. وإن التناقضات الطبقية العدائية "نشأت كلية نتيجة تطور الصناعة الكبيرة. وهي تمثل أساس تطور الأحزاب السياسية والصراعات السياسية، وبالتالي تمثل أساس التاريخ السياسي كله". وإذ نشر ماركس في (دويتشة ياربشر) مقالته في نقد القانون فإن أنجلس نشر مقالة في نقد الاقتصاد الوطني، سيصفها ماركس بأنها "من هيكل تخطيطي لامع". وبذا سبق أنجلس ماركس في الالتفات إلى الشأن الاقتصادي مبدياً ملاحظات ذكية حملت "بذور الشيوعية العلمية في الحقل الاقتصادي". ومقالات أنجلس هي التي قادت ماركس، بعدئذ، إلى الانغماس في دراسة الاقتصاد السياسي، والتوصل إلى اكتشافاته العبقرية في ذلك الحقل.

وكان أنجلس متواضعاً جداً، يبخس من قيمته ويعلي من قيمة ماركس.. يقول: "ماركس كان أعظم منّا جميعاً، كان يرى أبعد منا وأكثر منا وأسرع منا". وبطبيعة الحال هذا بعد أن يلتقيا ثانية في باريس (أيلول 1844) ويبدآن عملهما الفكري المشترك. ولا ريب أن كلاً من الشابين أثر على الآخر بعمق وقوة. ويبقى السؤال: ماذا لو لم يعرف أحدهما الآخر، أو أن أحدهما لم يكن موجوداً قط؟ هل كان بإمكان أنجلس التوصل استناداً إلى المقدمات التي وضعها إلى تلك المنظومة الفكرية التي صمّمها ماركس فيما بعد؟ أو هل كان لماركس أن يقع على تلك المقدمات، وأيضاً فيما بعد، من غير معونة أحد؟ وماذا كان يمكن أن تكون مصائر الفكر الاقتصادي والسياسي واتجاهات التاريخ إذا افترضنا عدم حصول علاقة الصداقة بين ماركس وأنجلس؟.

وإذ يتحدث معظم مؤرخي الفكر الماركسي عن التأثير المؤكد لأنجلس على ماركس ودفعه إلى المناطق المبدعة، إنْ كان من طريق التعزيز النظري أو الدعم المعنوي والمادي، فإن هناك من يرى أن أنجلس حرّف ماركس عن مساره الأولي الذي كان يمكن أن يكون مثمراً أكثر (من غير إشعاعات أنجلس الفكرية الملهمة). وها هو جان بول سارتر يطلق على لقاء الشابين بالمشؤوم في كتابه (المادية والثورة). لأن ماركس، قبل ذلك اللقاء، كان يمضي باتجاه تأكيد النزعة الإنسانية لنضال العمال الذين كما يقول سارتر: "لم يطالبوا فقط بكسب زيادة بعض الدراهم ولكن كانت مطالبتهم رمزاً مجسّماً في اقتضاء أن يكونوا بشراً وآدميين. وآدميون تعني حريات تملك ناصية مصيرها". فضلاً عن ضرورة اقتران الذاتية مع وجود العالم في واقعية الرجل الثوري إلى الحد الذي "لا يمكن تصوّر ذاتية خارج العالم، ولا عالم بغير إيضاح الجهد الذاتي". وعلى حد تعبير سارتر "إن هذه كانت وجهة نظر ماركس سنة 1844، قبل لقائه المشؤوم مع أنجلس". أي أن البعد الوجودي، بحسب سارتر، قد غاب عن فكر ماركس في اللحظة التي انقاد فيها بهوس إلى

تخريجات أنجلس المذهلة لينطلق منها، بعد مدة قصيرة، إلى بناء منظومته النظرية. وإذن فسارتر بفكره الوجودي لم ينظر بعين الرضا إلى المنهج المادي الديالكتيكي والنظرية المادية التاريخية مثلما أنضجهما ماركس برفقة أنجلس طوال العقود التالية.

وبعيداً عن تخيل افتراضات واحتمالات لم تحصل في سياق الزمان والتاريخ فإن من الإنصاف الإشارة إلى حقيقة أن ماركس لم يكن مراهقاً فكرياً وسياسياً ضيق الفكر وفج العقل ومائع العاطفة ليستدرجه أنجلس إلى حيث يرغب. بل إنه اقتنع تماماً بصحة القواعد النظرية التي أرساها رفيقه في مقالاته الأولى، ليغنيها ويطورها هو (ماركس). وأن الاثنين شيّدا صرحاً منهجياً ونظرياً عملاقاً ما زال يلهم العقول ويؤثر فيها على الرغم من إخفاقات عشرات التجارب التي تبنت الماركسية وادعت ملكيتها وتمثيلها، هنا وهناك، في القرن العشرين.

عرض أنجلس الظروف اللا إنسانية المأساوية التي كان العمال يعيشونها في ظل الرأسمالية في كتاب (حالة الطبقة العاملة في إنكلترا)الذي نشر في ليبزغ في العام 1845 واصفاً هذا الكتاب بعد عشرين سنة بأن موضوعاته تنطوي على العلامات التي يحملها أصل الاشتراكية الحديثة من واحد من أجدادنا هو الفلسفة الألمانية الكلاسيكية" . وفيه يفصح المؤلف الشاب عن مقدرته على فهم روح نمط الإنتاج الرأسمالي، مفسراً "صعود البرجوازية وكذلك انحطاطها، وتعاسة البروليتاريا وكذلك خلاصها" .

وكيف أن الصناعة الكبيرة التي خلقت البروليتاريا "تتطور بفعل الجدل التاريخي الذي يبين قوانينه بالتفصيل، إلى حد أنها تطيح بخالقتها (البرجوازية)" . ويذهب فرانز مهرنغ إلى حد القول بأن أنجلس المتمكن من الجدل الهيغلي قد أوقف في كتابه الآنف الذكر ذلك الجدل على قدميه بدلاً من أن يتركه واقفاً على رأسه.

راح أنجلس يحث ماركس على إتمام بحوثه في حقل الاقتصاد السياسي ونقده.. يقول في رسالة لماركس: "إنه عملك الاقتصادي، حتى ولو لم تكن راضياً عنه تماماً. فهذا ليس أمراً هاماً. إن عقول الناس ناضجة الآن وعلينا أن نطرق الحديد قبل أن يبرد.. الوقت يمر بسرعة... اعمل مثلما أعمل: حدد موعداً للانتهاء من العمل، ثم اعمل على طباعته بأسرع ما يمكن". وحين طُرد ماركس من باريس كتب إليه أنجلس "لنقتسم بيننا بطريقة شيوعية كل النفقات الإضافية التي كان عليك أن تتكبدها". وأنجز الصديقان أول عمل مشترك لهما هو (نقد النقد النقدي) أو (العائلة المقدسة) مثلما ارتأى ناشرهما أن يكون العنوان، والذي ينطوي على نوع من السخرية من الأخوة باور (برونو وإدغار واغبرت) ومن يشايعهم في طروحاتهم في صحيفة (الغماينة ليتراتور تزايتونغ). إذ عدّ أنجلس ما آلت إليه الهيغلية في تلك الصحيفة مجرد سخافة. وهنا صاغ ماركس للمرة الأولى "تقويماً تاريخياً وفلسفياً للفلسفة الهيغلية، جرى تطويره لاحقاً في كتابهما المشترك الثاني (الإيديولوجية الألمانية) وقد أثبت ذلك أنه مثمر للأطوار الأخيرة من تطور ماركس، حيث تقويمه لفيورباخ. وبالتالي تقويمه لنقد فيورباخ لهيغل"، كما يقول يندريش زلني في كتابه (منطق ماركس). وقد دافع ماركس عن الثورة الفرنسية التي كان يحقّرها باور فيما دافع أنجلس عن التاريخ الإنكليزي. غير أن الكتاب، في النهاية كان في معظمه من تأليف ماركس الذي كتب منه ثلاثمائة صفحة، فيما لم تتعد مساهمة أنجلس فيه العشرين صفحة.

كان ماركس في بروكسل ربيع 1845 حين وصلها أنجلس. وسافر الصديقان إلى إنكلترا ليمكثا هناك ستة أسابيع منكبين على الدراسة، ولمّا عادا قررا تصفية حسابهما مع "ضميرهما الفلسفي السابق" بنقد الفلسفة ما بعد الهيغلية وممثليها فيورباخ وبرونو باور وشتيرنر، وكذلك الاشتراكية الألمانية. وكانت الحصيلة كتاب (الإيديولوجية الألمانية)

بمجلدين وثمانمائة صفحة. كان الكتاب سجالياً، جافاً نوعاً ما في أغلب فصوله، وفيه إسهاب لا مسوّغ له أحياناً. لكنه في النهاية ينبئ عمّا يمكن لهذين المفكرين الشابين أن يفعلاه في ميدان الفلسفة والفكر الاقتصادي بعد سنوات قليلة.

استأنف الصديقان شن هجماتهما المشتركة ضد المفكرين البرجوازيين والاشتراكيين الطوباويين والديماغوجيين ومن يُدعون بأصحاب الاشتراكية الحقة. وكانت الجماعة الشيوعية تنمو من حولهما في بروكسل في حدود العام 1847. وكان من أصدقائهما المقربين في هذه المرحلة من حياتهما فيلهم وولف الكاتب بالأسلوب الشعبي والذي توفي مبكراً. وكان هناك فردينناند وولف، وارنست درونكه الذي حكم عليه بالسجن سنتين بتهمة طعن الذات الملكية، والشاعر جورج ويرث، الذي لم يعمِّر طويلاً هو الآخر.

وأقام ماركس وأنجلس علاقات جيدة مع المشتركين في ثورة 1830 في بلجيكا. وكان لهما أصدقاء في كولون. وكانت لهما اتصالات مع الحزب الاشتراكي الديمقراطي في باريس. وانضما إلى (رابطة العادلين) والتي سميت بالعصبة الشيوعية، حيث عقدت مؤتمراً صيف 1847 معيدة تنظيم نفسها في خلايا وحلقات وقيادة وسلطة مركزية ومؤتمر، معلنة أن هدفها: "هو الإطاحة بالبرجوازية وإقامة حكم البروليتاريا، وإلغاء المجتمع القديم الذي يقوم على تناقضات طبقية. وبناء مجتمع اشتراكي جديد لا طبقات فيه، ولا ملكية فردية".

وبناء على طلب الرابطة وضع ماركس وأنجلس بياناً للمؤتمر. ويكتب أنجلس لماركس يقترح عليه التخلي عن الشكل التعليمي في الكتابة وتسمية ما يكتبانه بـ (البيان الشيوعي)، إذ ليس القصد تحريض العمال على الثورة وحسب، بل إعطاء شكل علمي رصين لنص تقدّم عبره الطبقة العاملة نفسها إلى العالم.

ثم في العام 1872، وفي مقدمة لطبعة جديدة من البيان (الشيوعي) سيعترف الكاتبان بأن أجزاءً منه قد عفا عليها الزمن. غير أن المبادئ التي تضمنها أثبتت صحتها بشكل عام. وكما يحددان "فالقسم الأول من البيان يرسم المبادئ الأساسية للصراع (بين البروليتاريا والبرجوازية) بوضوح لا مثيل له. بينما يعالج القسم الثاني الأفكار الأساسية للشيوعية العلمية الحديثة". فيما ينتقد القسم الثالث الأدب الاشتراكي والشيوعي في حينه. وأخيراً تضمن القسم الرابع نبوءة تتعلق بتطور ألمانيا. وفي الذكرى التسعين لصدور البيان يصفه ليون تروتسكي بأنه "أكثر بيانات الأدب العالمي عبقرية، بطراوته لحد الآن.. تبدو أقسامه الرئيسة وكأنها كُتبت أمس.. حقاً أحسن الكاتبان الشابان (كان عمر ماركس 29 سنة وعمر أنجلس 27 سنة) النظر إلى المستقبل على نحو لم ينظر به أحد قبلهما، وربما حتى بعدهما".

في حمّى ثورات 1848 الأوروبية حاول أنجلس الحصول على مبلغ من والده لإصدار صحيفة. وفي لحظة يأس كتب لماركس: "لن نستطيع الحصول على شيء من والدي الشيخ... ولعله سيرسل لنا ألف طلقة لينهينا بدلاً من أن يرسل لنا ألف تالر ليساعدنا". غير أنه نجح في كسب ما يكفي نسبياً من خلال تعويم أربعة عشر سهماً من أسهمه فصدر في الأول من حزيران 1848 العدد الأول من (نيو راينيخه تزايتونغ) بإعلان أن ماركس هو رئيس التحرير فيما أنجلس وويرث والأخوان وولف أعضاء في هيئة التحرير. وبعد فشل الانتفاضات العمالية الأوربية التي كان لهما دور كبير فيها وجدا نفسيهما منفيين في لندن، وأصدرا هناك أول عدد من الصحيفة عينها في الأول من كانون الثاني 1850، إلاّ أن المشروع برمته كان معرّضاً للدمار لأسباب مالية. وعملا على إعادة تأسيس العصبة الشيوعية، وتأسيس جمعية لمساعدة اللاجئين الألمان. وكانا يتوقعان في هذه المرحلة حرباً عالمية قريبة وثورات بروليتارية لا تبقي ولا تذر. ولم تقع أي من هذين الحدثين

المحتملين كما كانا يأملان. وتعرضت العصبة الشيوعية إلى انشقاق خطير. وراح الصديقان يشعران بخيبة أمل. وقد كتب أنجلس لماركس في شباط 1851 رسالة غاضبة: "يستطيع المرء أن يعي أكثر فأكثر أن المنفى مؤسسة لابد أن يصبح المرء فيها أحمق وحماراً ووغداً حقيراً إلاّ إذا أنسحب منها كلية وقنع بأن يكون مستقلاً لا يتعب رأسه حتى بما يُدعى الحزب الثوري". وهنا، مع احتدام صراعاته مع خصومه، بدأت مصاعب ماركس المالية.. كتب لأنجلس في 8 أيلول 1852: "زوجتي مريضة... وييني الصغيرة مريضة أيضاً... لقد عشنا ثمانية أو عشرة أيام على الخبز والبطاطا وحدهما. أما الآن فقد لا نستطيع أن نحصل حتى على ذلك... إننا مدينون للخباز ولبائع الحليب وللبقال ولبائع الخضار واللحام. فكيف بحق الأرض أستطيع أن أسوّي هذا المأزق الشيطاني؟".

وحينما أنهى ماركس كتابه (نقد الاقتصاد السياسي) لم يكن يملك نقوداً كافية لإرسال المخطوطة إلى الناشر فكتب إلى أنجلس: "لا أعتقد أن أحداً سبق أن كتب عن النقود وعانى إلى هذا الحد من الافتقار إليها. فمعظم من كتبوا في الموضوع كانوا يحتفظون معه بأطيب العلاقات".

كان الفقر وسوء الحظ وتعاسات المنفى عوامل إعاقة لمشروع ماركس الفكري. وقد واجه ذلك بصلابة شخصية، وبقدرته على الصبر، وتحمل الشدائد، وتجنب الوقوع في وهدة اليأس. بيد أن هناك حقيقة مضافة.. يقول فرانز مهرنغ: "لا يعود انتصار حياة ماركس إلى قدراته البالغة فقط. فقد كان لابد أن ينهار في نضاله بشكل أو آخر، لولا الصديق الذي وجده في أنجلس. ذلك الصديق الذي بدأنا نفهم إخلاصه وتضحيته بعد أن نُشرت مراسلات الصديقين... لم يكن لصداقتهما مثيل في التاريخ".

لم يكونا متماثلين تماماً، ولاسيما في طبيعة سلوكهما. كان لأنجلس أهواءه البرجوازية، وبقي أعزب يعيش مع فتاة أيرلندية، أحبها،

تُدعى ماري بيريز. وكان يبحث عن المسرّات، يختلط مع الطبقة العليا للمجتمع الفكتوري، يشارك في النوادي وإقامة الحفلات والولائم، ويشترك في نزهات صيد الثعالب، وله مكانة محترمة في بورصة مانشستر، وحاذق في أعمال التجارة والإدارة. وظل يعمل تسعة عشر عاماً في وظائف يكرهها لا لشيء إلاّ للحصول على أموال إضافية يستطيع بها مساعدة ماركس وعائلته.. لقد نذر أنجلس نفسه لدعم صديق عمره إيماناً منه بعبقرية ذلك الصديق. وقد ضحّى بأوقات وفيرة، وفرص لا تُحصى كان يمكن إذا ما استثمرها بشكل آخر أن يبدع أعمالاً فكرية لم يتيسر له إتمامها بسبب روح الإيثار التي يتحلى بها، لا غير. "لم يكدح أنجلس من أجل صديقه في المكتب والبورصة خلال النهار فحسب. بل كان كذلك يضحّي بالجزء الأكبر من وقت فراغه، إذ يعمل في المساء، وفي أحيان كثيرة حتى وقت متأخر من الليل. فكان في البدء يفعل ذلك كي يترجم رسائل ماركس إلى (نيويورك تربيون) لأن ماركس لم يكن حينذاك متمكناً من اللغة الإنكليزية كفاية، ولمّا بطل هذا السبب استمر أنجلس مع ذلك في تعاونه الصامت". والصكوك التي استمر يبعثها لماركس أنقذت الأخير من الضياع. وكانت زيارات أنجلس لبيت ماركس مصدر فرح لبناته الثلاث وقد أحببن أسلوب صديق العائلة، ذاك، في معاملته إياهن. وفي الأحوال كلها، لابد من التأكيد أنه كان لأنجلس مواهب فكرية ثرية، فذة ومستقلة شكّلت منبعاً آخر مجاوراً لمنبع ماركس. والمنبعان كانا يصدران من الأعماق الجوفية نفسها، ويصبان في نهر الفكر الماركسي العظيم. وفي النهاية صفّى أنجلس عمله مع شريكه في التجارة موفراً مبلغاً كافياً من المال لماركس ليخرجه من محنته المستديمة بقية السنوات التالية.

شغف أنجلس بدراسة العلوم العسكرية والتاريخ العسكري، ولهذا لُقِّب بالجنرال. كما أهتم بالعلوم الطبيعية من غير اكتشافات لافتة بهذا الشأن. إلى جانب غوصه في دراسة التاريخ العام من وجهة نظر المادية

الديالكتيكية والمادية التاريخية. وكانت حصيلة أبحاثه بهذا الصدد كتابه الذائع الصيت (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة). فضلاً عن دراسة اللغات وعلم الآثار فكانت ثقافته موسوعية ذات مصادر متعددة. أما أسلوبه فكان واضحاً، ينفذ مباشرة إلى الأعماق، وحاداً أحياناً، وساخراً في كثير من الأحيان.. يقول عنه كاتب سيرته ترسترام هنت في كتابه المعنون (قائد ماركس: الحياة الثرية لفردريك أنجلس): "هذا المحب الكبير للحياة الجيدة. المدافع بحماسة عن الحياة الفردية، والمؤمن المتحمس بدور الأدب والثقافة والفن والموسيقى كمنتدى عام للنقاش، لم يكن سيوافق على شيوعية القرن العشرين.. إن جميع الستالينيين يدّعون أبوته، على الرغم أنه كان، بكلمات أخرى، من ذلك النوع من الرجال الذين كان ستالين سيرميه بالرصاص".

في مطلع كانون الثاني 1866 بدأ ماركس كتابة عمل عمره الكبير (رأس المال). وفي آذار 1867 أنهى المجلد الأول ليصدر في السنة ذاتها. وذلك في ظروف صعبة عانى خلالها من المرض والفاقة والديون. ولذا لم يفرغ كلياً من إنهاء المجلدين الثاني والثالث حتى وفاته في 1883. وكان على صديقه أنجلس أن يتكفل بالمهمة الصعبة وهي إعداد المجلدين المذكورين من بين مئات الصفحات التي تركها ماركس، فنشر المجلد الثاني في عام 1885 والثالث في عام 1894. إذ كان العمل غير منته بالمقاييس كلها. ويتكون من هوامش وملاحظات واستطرادات ومقاطع طويلة وأخرى قصيرة مبعثرة.

مرة واحدة استاء أنجلس من الإنفاق غير الضروري لماركس لأنه كان حينها هو الآخر يعاني من شح في موارده المالية. ومرة واحدة انزعج أنجلس من ماركس (الذي كانت له من الهموم ما تكفيه) لأن الأخير لم يواسه، كما كان يأمل وينتظر، حين ماتت عشيقته ماري بيريز. ولعل هاتان الواقعتان هما الوحيدتان اللتان أشرتا شيئاً من الجفاء العابر، والمؤقت، في علاقة إنسانية راسخة ممتدة طوال ما يقرب من الأربعين سنة.

كان الصديقان على تماس مباشر مع أحداث عصرهما إذ أديا أدواراً لا يمكن تناسيها وإغفالها في خضم المؤتمرات العمالية المحلية والأممية وصراعات النقابات مع أرباب العمل البرجوازيين. وكانت لهما آراؤهما المكتوبة والمنشورة في معظم ما كان يحصل من ثورات وحروب وتحولات في مجالات السياسة والاقتصاد في أوروبا والعالم.

وفي العقد الأخير من حياة ماركس اشتدت عليه وطأة المرض. أو يمكن القول أنه كان يمضي ببطء مؤلم نحو موته. وهذا يفسّر، إلى حد بعيد، عدم تمكّنه من إنجاز أعمال كبيرة خلال هذه المدة. حيث كان يضطر إلى ترك العمل لفترات طويلة. فكانت معنوياته تهبط، ورغبته في الكتابة تفتر.

إن سنوات النضال السياسي وظروف النفي وتعاساته، وصعوبات وضعه المالي، وإرهاق ذهنه بالقراءة والكتابة لساعات طويلة من كل يوم، جعلته يدفع ضريبة باهظة، مقابل ذلك، من رصيد جسده الذي كان قوياً في أيام شبابه. وفي 2 كانون الأول 1881 توفيت زوجته جيني فقال أنجلس بنبرة حزينة معلّقاً: "لقد مات المغربي أيضاً". ويقصد بالمغربي ماركس. ومن ثم نزلت عليه واقعة وفاة ابنته ييني في 11 كانون الثاني 1883 كالصاعقة. وكان يجلس على كرسي مريح في 14 آذار 1883 حين أغمض عينيه للمرة الأخيرة بهدوء. وعلى قبره ساعة دُفن ألقى أنجلس خطاباً قصيراً جاء فيه: "كما اكتشف داروين قانون التطور في الطبيعة العضوية، كذلك اكتشف ماركس قانون التطور في التاريخ الإنساني. تلك الحقيقة البسيطة التي كانت مخفية تحت أكوام من الإيديولوجيات... سيعيش اسمه عبر القرون، وكذلك سيعيش عمله".

وتوفي أنجلس في لندن في 5 آب 1895 فكتب فلاديمير لينين مقالاً تقريضياً في رثائه بدأها بهذه الكلمات المعبِّرة: "أي مشعل للفكر قد انطفأ.. أي قلب توقف عن الخفقان". ومما ورد في ذلك المقال: "بعد

وفـاة مـاركس أصـبح أنجلـس وحـده المسـتـشار والمرشـد للاشـتراكيين الأوروبـيين. وإليـه كـان يـأتي لطلـب النـصائح والإرشـادات الاشـتراكيون الألمـان الـذين لم تنفـك قـوتهم تنمـو نمـوا سـريعا رغـم الاضـطهادات الحكوميـة و كـذلك ممثلـو البلـدان المتـأخرة: الأسـبانيون والرومـانيون والروس الذين كان عليهم أن ينتصروا ويزنوا خطاهم الأولى. فقد كانوا جميعـا ينـهلون مـن الينبـوع الـدفاق، ينبـوع معـارف الـشيخ أنجلـس وتجربته" .

المصادر:

1- كتاب (كارل ماركس) تأليف فرانز مهرنغ.

2- كتاب (منطق ماركس) يندريش زلني.. ترجمة: ثامر الصفار.

3- مقال (فردريك أنجلس.. حياته وآثاره) فلاديمير لينين.

4- مقال (أنجلس الثري المحب للحياة) ترجمة ابتسام عبد الله.. المدى 200/9/2

في سبيل استعادة ماركس

بحثاً عن ماركس.. استعادة ماركس

ماركس، قبل أي شيء آخر، هو منظِّر اقتصادي، ولكنه ليس كذلك فقط، وليس هو أي منظِّر اقتصادي.. خصص أريك رول في كتابه (تاريخ للفكر الاقتصادي) فصلاً مستقلاً لماركس ونظريته في الاقتصاد، مؤكداً أنه لا محيص من تفريد فصل لماركس في حال تدوين أي تاريخ للفكر الاقتصادي، ولذا لن نفهم ماركس إذا لم نفهم تطور فكر الاقتصاد السياسي منذ آدم سمث وبقية النخبة من الاقتصاديين الكلاسيكيين العظام على الأقل وحتى راهن الفكر الاقتصادي ما بعد ماركس. فماركس في تاريخ الفكر الاقتصادي محطة مهمة، لابد أن تمر بها قطارات الفكر الاقتصادي مهما كانت طبيعتها واتجاهاتها. واليوم يرجع مفكرو الاقتصاد الرأسمالي إلى ماركس ليخبروا جوهر وآليات الاقتصاد الرأسمالي الذي لم ينبشه أحد مثلما جرى على يد ماركس أو بالأحرى بمداد قلمه. فأزمات الرأسمالية الدورية والمفاجئة وجملة المشكلات المتصلة بها عرفها ماركس وأماط عنها اللثام.. أثبتت الرأسمالية مرونة عالية في التعاطي مع مآزقها وأزماتها والخروج منها ولكن ليس إلى الأبد، وأيضاً ليس من غير الرجوع إلى ماركس.

ومذ توطدت أسس علم الاقتصاد السياسي على يد آدم سمث وريكاردو تعلّمنا، مثلما ينوّه أنجلس "أن العمل هو مصدر كل الثروات ومقياس كل القيم بحيث أن شيئين تطلب إنتاجهما نفس زمن العمل يمتلكان نفس القيمة، ويمكن بالتالي مبادلتهما ببعضهما ما دامت القيم المتساوية بشكل عام، قابلة للتبادل" مستطرداً (أنجلس) حول ماهية ذلك التناقض في مقاسمة العامل قيمة منتوجه مع الرأسمالي حيث استطاع

ماركس تعقب عملية نشوء الربح وكيفية سطوة الرأسمالي على القيمة الزائدة التي مصدرها "العمل الزائد، الأعلى والأكثر من الوقت الضروري للتعويض عن الأجر". ففي كتاب رأس المال يقول ماركس: "فما دام هناك جزء من المجتمع يمتلك حق استثمار وسائل الإنتاج، فإن الشغيلة، أحراراً أو غير أحرار، مرغمون على أن يضيفوا إلى جانب العمل الضروري لبقائهم، عملاً إضافياً لإنتاج وسائل العيش إلى مالكي وسائل الإنتاج".

وقد سبق ماركس غيره بمن فيهم أساطين الاشتراكية الفرنسية في اكتشاف هذا القانون الذي يلخِّص جوهر الاستغلال الرأسمالي.. يقول أنجلس: "ثمينة هي كتابات أوين وسان سيمون وفوريه وستبقى كذلك، إلا أن مهمة تسلق الذرى كانت محفوظة لألماني". والألماني الذي يقصده هو كارل ماركس. وقد استطاعا معاً أن يؤشرا المحور الذي يستند عليه النظام الاجتماعي في العصر الرأسمالي وهو العلاقة بين العمل ورأس المال. ومن ثم التناقض بين الطابع الاجتماعي للعمل والإنتاج والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

وعلى الرغم من أن المنظرين الاقتصاديين، بمن فيهم بعض الماركسيين يقرون بالصعوبات التي تعترض هذا الجانب من نظرية ماركس، والثغرات التي تشوبها بسبب تعقيدات الحياة الاقتصادية التي عرفها عصر ما بعد ماركس، ومساهمة رأس المال الثابت (لا سيما الماكنة)، وكذلك المعلومات، في خلق القيمة، وليس العمل وحده، فإن الجوهر الاستغلالي للنظام الرأسمالي يبقى قائماً، ويظل هناك من يعاني من تداعيات آليات السوق الرأسمالية على صعيدي الاقتصاديات القومية والدولية.

وحين نقول أن ماركس لم يطرح نظرية متكاملة في المعرفة، أو في علم الاجتماع أو في علم النفس أو الأنثربولوجيا، أو في أي حقل معرفي

آخر فإن هذا لا يعني أن لا تكون للماركسية الآن رؤيتها ونظريتها في الحقول هذه أو غيرها، حيث يطوِّر الباحثون الماركسيون رؤاهم ونظرياتهم استناداً إلى الأرضية التي اشتغل عليها ماركس والقواعد التي أرساها وفي ضوء منهجه، فضلاً عن ضرورة الاستفادة من الكشوفات النظرية والمنهجية والتجريبية في كل حقل من الحقول الإنسانية العلمية التي زاد عددها بحكم توسع التخصصات الدقيقة، نتيجة تراكم المعارف. وفيما يتعلق بعلم الاجتماع، في سبيل المثال، يعرّف البروفيسور دينكن ميشيل صاحب كتاب (معجم علم الاجتماع) كارل ماركس بأنه: "مؤرخ وعالم اجتماعي واقتصادي وسياسي. كان لأفكاره الأثر الكبير في تكوين النظرية الاجتماعية والاقتصادية الحديثة" . ويرى: "أن معظم الدراسات الحديثة التي قام بها علماء اجتماع القرن العشرين كان بمثابة تكملة للعمل الأكاديمي الذي شرع به ماركس" . عاداً كتاب (الإيديولوجية الألمانية) المصدر الماركسي الأهم الذي أثر على عقول علماء الاجتماع. لكن علم الاجتماع منذ وفاة ماركس وحتى يومنا هذا افتتح مساحات وتخوماً أوسع بفضل جهود مئات العلماء الذين طوّروا مناهج متقدمة في دراسة بنى المجتمعات وعلاقاتها وظواهرها وحراكها وتحولاتها. فالعلوم كافة تبقى حقولاً مفتوحة للإضافة والتصويب والتطوير. وقد لبث الماركسيون يعتقدون لمدة طويلة، وما يزال منهم من يصر على اعتقاده بأن المادية الديالكتيكية هي علم القوانين العامة (الأوحد) للطبيعة والمجتمع والفكر في بنيتها وحركتها..

يقترح المفكر العراقي الدكتور فالح عبد الجبار التخلي عن وهم وجود مادية ديالكتيكية، كاملة، ناجزة، هي الشكل الوحيد والأرقى للمعرفة، ويدعو إلى إطلاع الماركسية وإغنائها وعدم عزلها عن "تيارات العصر الفكرية الكبرى: البنيوية، علم النفس، ما بعد البنيوية،

التفكيكية، أو عن مدارس ماركسية هامة مثل مدرسة فرانكفورت أو مدرسة تشومسكي السنديكالية" . وذلك كله يتطلب التصدي، بطبيعة الحال، للصعوبات التي تواجه المنهج الماركسي بشقيه (المادي الجدلي) و(المادي التاريخي) من غير مواربة، وتعميقه وتوسيع آفاقه وتعزيز بعده العلمي. وهذا لا يعني بأية حال، الانتقاص من ماركس ونظريته بقدر ما يعني جعل الماركسية علماً حياً يبقى قيد الإنجاز طالما ظل العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة التي هي نامية أبداً وزلقة ولها ألف وجه.

أما في حقل السياسة فمن غير التعرف على ماركس وفكره يكون عسيراً التعرف على مسار الفكر والفعل السياسيين منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن. فحقل السياسة منذ ذلك الحين مملوء بآثار أقدام ماركس. وما من محطة في السياسة إلا ونقول عنها؛ من هنا مرّ ماركس. فقد فعل فكره في الواقع التاريخي أكثر مما فعل أي فكر آخر في غضون الألف سنة الأخيرة. ولم يخطئ أولئك الذين عدّوه فيلسوف الألفية الثانية بلا منازع. والتجربة الإنسانية التي حصلت، سواء بإيحاء من نظريته، أو بالضد منها لابد من إعادة قراءتها وإعادة تقويمها من منظوره هو، ولكن ليس من منظوره وحده. ذلك أن الفتوحات المنهجية الجديدة في حقول المعرفة المختلفة والكشوفات العلمية التي حصلت خلال أكثر من مائة سنة منذ رحيله يجب أخذه بنظر الاعتبار لأن ماركس لو كان يعيش بين ظهرانينا في هذا العقد الأول من القرن الواحد والعشرين لما أغفل تلك الفتوحات والكشوفات كلها. فالمنظور الماركسي اليوم، لابد أن يتمثل المنظورات التي ظهرت بعد ماركس عبر تمحيص نقدي. ذلك أن ماركس ابتدع مجالاً للفكر يتعاطى جدلياً مع كل ابتكار مضاف، وكل معرفة تنبثق، وكل تحوّل في الواقع، ومن هنا علمية منهجه وموضوعيته. وحتى أولئك الذين دشنوا المعارف والمناهج الجديدة لهم قرابة ما، بهذه الدرجة أو تلك، مع ماركس وفكره، حتى وإن ادّعوا، ناكرين للجميل، غير ذلك.

إن المقاربة الماركسية للعالم قد حوّل العالم حقاً.. إن العالم على الرغم من انحسار الماركسية في الظاهر قد تبدّل إلى الأبد مذ قال ماركس كلمته، وما حوّله ليس فقط كلمة ماركس، ولكن من غير ماركس وكلمته لكان العالم اليوم شيئاً آخر، ليس أفضل بالتأكيد. إذ من لجم الوحش الرأسمالي هذه المدة كلها غير ما كشفه وقاله ودعا إليه كارل ماركس؟!.

خلّف ماركس تراثاً ضخماً ثرياً، ملتبساً، متناقضاً بعض الشيء، أقله بين ماركس الشاب وماركس (رأس المال)، وبين الجزء الأول من رأس المال والجزء الثالث منه. غير أن مثل هذا التناقض لم يكن يشير إلى تهافت في الفكر بأي شكل بقدر ما كان يعكس حيوية عقل جدلي (تحليلي تركيبي) متقد يتطور إذ ينظر إلى عالم يتغير. عالم عاج بالأضداد، بالصراعات.. عالم غاية في التعقيد، وعلى وشك تحوّل تاريخي جبار، ذلك أن ماركس لم يكن ينظر إلى المشهد من عل، وإنما كان في قلبه.. سعى إلى أن يكون جزءاً منه.. إنه مفكر ومناضل في الوقت عينه.. يؤمن بالفعل ويحرّض عليه، ويساهم في إدارته وتحقيقه بهذا القدر أو ذاك، وفلسفته هي فلسفة البراكسيس (التطبيق العملي/ الممارسة الثورية) ففكره ملتحم بحياته وتجربته. فهو لا يكتفي بالتفسير بل يرمي إلى تحويل العالم من حوله.

وقد ترك ماركس نظرية ناقصة، لا لأنه لم يستطع إكمالها، بل لأنه كان محكوماً بشرطه البيولوجي ـ حتمية الموت ـ إن حياة فرد واحد قصيرة جداً إذا ما كان يضطلع بمهمة فكرية ضخمة مثلما كان شأن ماركس.. فالنظام الرأسمالي الذي نذر ماركس حياته لدراسته، يقوم على أربعة عناصر مترابطة عضوياً، مثلما يقول الدكتور فالح عبد الجبار "هي الرأسمال، والدولة، والسوق العالمي، والتجارة الدولية. فمعمار العالم كما أشادته الرأسمالية، هو رباعي المرتكزات. إنها تشكيلة كونية"، وبحسب ملاحظة الدكتور فالح فإن ماركس لم يستطع "دراسة

هذه المنظومة الرباعية كلها" والآن أيضاً "لا الرأسمالية توقفت، وما كان لها أن تتوقف، عند حدود حياة ماركس، ولا بقي المنهج الذي درس به الظاهرة (كأدوات تحليل واستبطان) على حاله... ما بقي ثابتاً هو ضرورة نقد الرأسمالية، المستمر، الدائم المتغير (تبعاً للظروف) والبحث عن إمكانات تجاوزها انطلاقاً من تطورها هي بالذات، لا من تمنيات مصلح أو طوباوي".

العالم بحاجة إذن إلى أكثر من ماركس من أجل فهم حركة الحياة (التي تطبعها اليوم الرأسمالية بطابعها) ومآلها من المنظور الذي ارتآه ماركس، وعبر المنهج الذي اختطه، مع إثرائه وتطويره.. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام هو: هل نكتفي من الماركسية الآن بما يقوله الماركسيون الآن، بعد أن طرح تطور الواقع الموضوعي كثراً من المفاهيم والتصورات والتنظيرات السابقة التي أثبتت فسادها أو محدوديتها أو نسبيتها؟ أم أنها تركيبة نظرية متشعبة ومتنافرة مما قيل قبلاً من قبل الماركسيين منذ أنجلس وكاوتسكي ولينين وتروتسكي وستالين وما يقال الآن؟ وماذا عن فكر ماركس نفسه؟.

أعتقد، أن أي ماركسي جديد سيواجه معضلة التعامل مع هذا المتراكم من التراث الفكري الذي خلفه ماركسيو العالم عبر أكثر من قرن منذ وفاة ماركس، لكنه بالمقابل سيكون محظوظاً لأنه سيجد في متناوله الأسس النظرية والمنهج والأهم هذه التجارب كلها التي استلهمت نظرية ماركس بنجاحاتها وإخفاقاتها .. بتفاصيلها كلها .. إن أي ماركسي جديد سيكون ملزماً بتقويم تجارب الفكر والممارسة أيضاً التي تسمت بالماركسية. ومن غير أن تفقد الماركسية هويتها ورسالتها الاجتماعية.. يقول هربارت ماركوز في مستهل الفصل الأول من كتابه (الماركسية السوفياتية): "تستدعي البنية الجدلية للنظرية الماركسية أن تتغير مفاهيمها كلما تحولت العلاقات الطبقية الأساسية التي تريد هذه

المفاهيم أن تعبّر عنها، لكن بصورة يمكن معها الحصول على المضمون الجديد عن طريق تطوير العناصر الملتحمة بالمفهوم الأصلي. وبذلك يحافظ المفهوم على انسجامه النظري بل على هويته" .

ضاع ماركس بين ركام التأويلات والاجتهادات.. صارت عندنا ماركسيات لا تعد ولا تحصى.. تشظت النظرية، مثل النظريات والعقائد الكبرى في التاريخ كلها، وتعددت، حتى بات نافلاً التساؤل: من هو الماركسي الشرعي؟؟ وما هي الماركسية التي أرادها ماركس؟ وقد تساءل المفكر الفرنسي إدوار ديبرو، بعد أن استعرض حالات تشظي الماركسية، فيما إذا كان ماركس نفسه ماركسياً؟!. إن اختلاف الماركسيين لم يتأت من اختلاف الأمزجة أو نتيجة البطر الفكري، وإنما فرضته تعقيدات الحياة السياسية والاقتصادية في القرن العشرين. والتطور الهائل الذي حصل مع القوى الإنتاجية، ومقدرة الرأسمالية على التكيف مع أزماتها وتناقضاتها وإفصاحها عن مرونة عالية في تغيير وسائلها وأساليبها لتذليل معضلاتها بكفاءة.. ليس من حق، حتى ماركس نفسه، افتراضاً، لوم الماركسيين الذين أعادوا صياغة النظرية على وفق معطيات السياق التاريخي الذي عاشوا فيه، وبتأثير من موجِّهاتهم ومصالحهم وأهدافهم. وبطبيعة الحال ليس من منطلق تسويغ تخريجاتهم، بل عبر وضعها على مشرحة النقد وتسليمها لمبضعه. ولو كان ماركس اليوم حياً فبالتأكيد لقال شيئاً مختلفاً، واستناداً إلى هذه الفرضية علينا أن ننظر إلى إرثه ونقوّمه واضعين إياه في سياقه التاريخي.. وإذن:

هل يُسمح لنا أن نفرّق بين ماركس والماركسية؟ هل يجوز منهجياً أن نستعير تفرقة محمد أركون، وهو يدرس تاريخ الفكر الإسلامي، بين الظاهرة القرآنية (القرآن والحاشية النبوية عليه) وبين الظاهرة الإسلامية، أي كل ما كُتب عن الإسلام، فيما بعد، ونحن بصدد تناول

ماركس والماركسية؟. أو بمعنى؛ هل لنا أن نعيد صياغة سؤالنا الأول أعلاه على النحو التالي؛ هل يجوز أن نقول بالتفرقة بين ما كتبه ماركس وأنجلس من جهة (ظاهرة ماركس) وبين التراث الماركسي كله (الظاهرة الماركسية) الذي أنجزه ألوف من الباحثين والمفكرين والمعقّبين والمعلّقين المستلهمين فكر ماركس، طوال أكثر من قرن من الزمان، ذلك التراث المتشعب الواسع والمتعدد التوجهات؟ ثم، بم تُفيدنا مثل هذه التفرقة؟. مع الإشارة بطبيعة الحال إلى أن هذا التقابل، في الاستعارة من أركون، افتراضي للاختلاف البنيوي والوظيفي بين فضاء النظريتين (الماركسية والإسلامية).

وإذا كان مقصد أركون هو تفكيك الظاهرة الإسلامية ونقدها من دون المساس بالظاهرة القرآنية فإن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بماركس والماركسية، فكلا الظاهرتين يجب تناولهما نقدياً وتفكيكهما في ضوء الوقائع المستجدة على الساحة العالمية، في عصر العولمة هذا. وباستخدام الأدوات المنهجية العلمية التي تساعدنا في الوصول إلى أوضح وأدق رؤية ممكنة، أو إلى أفضل تقويم ممكن.

نعرف أن النص بمجرد أن يُكتب ويُنشر يغدو ملك الآخرين، وأما فهم الآخرين فلابد أن ينال من براءة النص.. من صفائه.. إن نصاً طويلاً معقداً متشعباً وغير مكتمل مثل (رأس المال) في سبيل المثال لابد أن يفضي إلى تفجر دلالات هائل فيما بعد. وكل أولئك الذين قرأوه من أنجلس وكاوتسكي ولينين وبليخانوف وروزا لوكسمبورغ وتروتسكي وستالين وحتى لوكاش وغرامشي وغارودي وألتوسير وماركوز وهابرماس وآخر متيم بماركس له الحق في أن يفهم ويؤول كما يشاء. هذا لن يحمِّل ماركس المسؤولية، ولن يستحق من يؤول على فهمه وتأويله الإدانة، من غير إعفائه، بطبيعة الحال، من التعرض للنظر النقدي الحاد. ويبقى النبع هو ماركس الذي يغري دوماً بالعودة إليه

والاعتراف منه. وقوة نص ماركس هي في حضوره، في إمكانية استعادته دوماً، في قدرته على التسلل والتأثير حيثما يكون الأمر موجباً. وقد يقول قائل أن النبع يتلوث من فرط ما يلقى فيه ويؤخذ منه حتى يغدو من العسير أو من المستحيل تنقيته.

بمعنى أننا في هذا المقام لن نستطيع قراءة ماركس مع نسيان أطروحات جيش الماركسيين ومنتقديهم طوال أكثر من قرن. والسؤال؛ هل يجوز بأية حال، العودة إلى ماركس وإغفال كل ما قيل عن فكره في ما بعد لاكتشافه؟ هل من الممكن أو الضروري استبعاد أنجلس وكاوتسكي وبليخانوف ولينين وستالين وبوخارين وكل أولئك الذين استلهموا ماركس وأخلصوا لفكره، أو أساؤوا إليه، كل على طريقته؟. ثم كيف لأي أحد يرغب في إعادة قراءة ماركس أن يتخلص من عوالق قراءاته للماركسية بتراثها الهائل، المعقد، والمتناقض؟ وكيف له أن يجزم بأنه لن يقع في أسر الفرضيات والتحيزات والقناعات والتأثيرات اللاواعية والواعية التي حكمت قراءات الماركسيين لماركس قبله؟.

إن رهان المفكر الماركسي في راهننا هو في تقمص ماركس، عقلاً وروحاً، رؤية ومنهجاً، وجعله يتكلم كما لو كان حياً بيننا الآن. والماركسي الحق هو من يقترب (وإن كان هذا افتراضاً متخيلاً) مما كان سيقوله ماركس لو كان حياً في هذا الوقت.

غدت الماركسية شيئاً مستقلاً، منفصلاً عن ماركس نفسه.. الماركسية قبل ماركس إمكانية نظرية ثاوية في رحم الواقع التاريخي اكتشفها ماركس وطوّرها عبر سنوات حياته. وحين توفي، وحتى قبل ذلك، صارت إرثاً مبذولاً للبشرية كلها. وهذه الماركسيات المتفرعة تجعلنا في حيرة من أمرنا للوهلة الأولى. ويغدو السؤال؛ أيها تمثل ماركس حقاً، لا أهمية معرفية له طالما أننا مع نظرية تتصل بمتغيرات الزمان والمكان، وبالوضع المتحوّل للكائن الإنساني والمجتمعات

الإنسانية. وإننا، في الأحوال كلها، لن نستطيع الإقرار بوجود قوانين موضوعية قارّة ونهائية لحركة المجتمع والتاريخ برمته لها دقة القوانين الطبيعية اكتشفها ماركس، كما يحلو لبعض أرثوذكسيي الماركسية أن يقولوا جرياً على ما ادّعاه ستالين. ولكل من تلك الماركسيات مسوغات وجودها، وشرعيتها بهذا القدر أو ذاك. وقد يبدو غريباً القول أن بعضاً من تخريجات ماركس نفسه هو مقترح واحد لماركسية خصبة لا تكف عن توليد تخريجات أخرى. ولذا لن تكون ثمة ضرورة أو معنى للسؤال إنْ كان ماركس نفسه ماركسياً طالما أنه ضاع بين التأويلات المتباينة والمتنافرة والمتناقضة أحياناً.. كلهم ورثته، لاشك، حتى أولئك الذين اشتطوا وتطرفوا وارتكبوا الفظائع، لكن ماركس في النهاية يبقى بريئاً مما فعله الماركسيون أو المتمركسون أو أدعياء الماركسية. والتاريخ يعلمنا أن العظماء من المفكرين يشمخون هناك، إذ يلقون إفراطاً في التبجيل تارة، وإفراطاً في الذم تارة أخرى.. يُقبلون من بعضهم من غير مساءلة، ويُرفضون من بعضهم الآخر من غير أدنى معرفة.. والنظريات والفلسفات الكبرى عبر التاريخ كانت تلهم القديسين والمفكرين والشعراء والطغاة والضحايا والطيبين والجزارين في الوقت نفسه، والنظرية الماركسية لا تشذ عن هذه القاعدة..

إن التراث الماركسي ليس في ما كتبه الماركسيون فقط، بل ما كتبه منتقدوهم أيضاً ومناوئوهم.. ألسنا كلنا ورثة ماركس من هذا المنظور أيضاً، كما يقول جاك ديريدا؟: "إن المسؤولية ستكون هنا، لمرة إضافية أيضاً، هي مسؤولية التوارث. وإن كل البشر فوق الأرض جميعاً هم اليوم بمعنى من المعاني، ورثة ماركس والماركسية سواء أرادوا ذلك وعلموه أم لا. وهذا يعني أنهم، لنقل هذا في هذه اللحظة، ورثة الفرادة المطلقة لمشروع ـ أو لوعد ـ ذي شكل فلسفي وعلمي". كما أن كل أولئك الذين انتقدوا الرأسمالية والمجتمع البرجوازي، حتى من منطلقات وأسس مختلفة عمّا تقول به الماركسية قد أعانوا ماركس واكملوا مشواره، وكانوا

مدينيين له بقدر أو بآخر. أو يمكن القول واقعين في أسره إلى حد ما، وإن جحدوا فضله.. فوكو وهو يماثل إرادة المعرفة بإرادة القوة ويعلمنا "أن كل شيء هو رهن للعبة السلطة، وإن اللغة والجسد هما جزء لا يتجزأ من جهاز تبرير السلطة" . وبعد أن تجوّل فوكو، وعلى حد تعبير فرنسوا دوس "طويلاً في الحدائق المحرّمة للثقافة الغربية وفي أعماق مكبوتها ومطموسها لكي يكتشف أصل الجنون والجنس والجريمة والسجن وشروط ظهورها والخطوط الفاصلة بينها وبين ما عداها". وإدوارد سعيد وهو يفضح انشباك السياسي بالمعرفي في خطاب الاستشراق، ويميط اللثام عن موجهات التمركز الغربي بغاياته الإمبراطورية في النص الأدبي الغربي. وديريدا وهو يفكك فكرة تمركز الغرب حول ذاته. وبودرياد وهو يكشف الآليات القمعية لمجتمع الاستهلاك. وهابرماس وهو يسعى لإعادة الاعتبار لمفاهيم الحداثة ومشروعها في مواجهة التخريجات الهدّامة لدعاة ما بعد الحداثة، كما يراها . وألن تورين وهو يدعو إلى إعادة اللحمة بين مقولات الحداثة (الذات والعقل والحرية)، والقائمة تطول.

إننا في هذه الفوضى العارمة التي تستدرج الناس نحو اليأس والعدمية بحاجة إلى ماركس وأمثاله،وإلى عيون ماركس وعيون أمثاله لنرى، ونراجع مواقفنا، تاريخنا كله، ومن منظور نقدي لا يهادن.

المصادر:

1. (موجز رأس المال) فردريك أنجلس.
2. (معجم علم الاجتماع) دينكن ميشيل.
3. مقال (تأملات في الماركسية) الدكتور فالح عبد الجبار.
4. (الماركسية السوفياتية) هربارت ماركيوز.
5. (أطياف ماركس) جاك ديريدا .

ماركس الحالم.. ماركس العالم

رأى كارل ماركس في الإيديولوجيا عقيدة مضللة، مخادعة مهمتها حجب الواقع ببشاعته وصراعاته وتناقضاته عن نظر الناس، لا سيما الطبقات المضطهدة (بفتح الطاء). أو هي وعي زائف، يصدر عن عالم زائف، وبذا هي أداة من أدوات الطبقات المهيمنة والسلطات الحاكمة لإدامة هيمنتها وحكمها. وأخطر تلك الإيديولوجيات هي التي يجري إضفاء طابع القداسة عليها، كما لو أنها رسالة قوة علوية، مفارقة، جبارة تخدِّر النفوس والعقول، وتزرع القناعة بأن ما هو واقع هو في الوقت نفسه حقيقي ومعقول، ومقدّر، لا محيد عنه. ولكن؛ أليس في فكر ماركس ذاته عوالق إيديولوجية، وأحلام هي وليدة الجانب العاطفي الانفعالي من شخصيته، ولا سيما في المرحلة المبكرة من حياته السياسية والفكرية.. عوالق إيديولوجية وأحلام لا يمكننا مطلقاً إثباتها بالتحليل العلمي المستند إلى معطيات واقع تاريخي عياني؟.

حاول المفكرون البرجوازيون النيل من علمية الماركسية بجريرة استطالاتها الإيديولوجية على يد كثر من المتمركسين الدوغمائيين. وها هو ريمون رويه في كتابه (الممارسة الإيديولوجية) والذي يصف الإيديولوجيا (العقائدية) بأنها ؛ " نظرية، مزوّرة، مبسّطة، غير متحققة، منظومة تأويل يتكئ أصحابها عليها بصورة اعتقادية كيما يطلقوا أحكامهم على المجتمع، وعلى الحياة الإنسانية" يضع الماركسيين إلى جانب العرقيين وعلماء التحليل النفسي (كذا) عاداً إياهم (جميعهم) عقائديين "يعتنقون تعريفاً مشوّهاً بجرأة عن العلم، لا على اعتبار العلم طريقة تجريبية مشفوعة بالتحقيق، بل على أنه قراءة مسلّحة تُرجع (الجلي) الظاهر، إلى (الكامن) وتعتبر الكامن وحده هو الواقع" .

يضع التوسير العام 1845 فاصلاً حاداً بين ماركس الشاب/ الإيديولوجي الحالم، وماركس الناضج الذي بات يتخلى عن النزعة الإنسانية ذات الطابع البرجوازي الطوباوي، ويضع أسس (المادية التاريخية) بعدِّها علماً يرتكز على جهاز مفاهيمي مبتكر انتقل معه إلى إشكالية علمية جديدة. ويستند ذلك الجهاز إلى مصطلحات من قبيل (أسلوب الإنتاج، قوى الإنتاج، علاقات الإنتاج، البنية التحتية، البنية الفوقية، الصراع الطبقي، الخ). وعلى وفق هذا المنظور فرّق التوسير بين مثالية النزعة الإنسانية التي لا يمكنها أن تتوافق مع أطروحة الاشتراكية، وبين الاشتراكية التي هي مفهوم علمي. فالنزعة الإنسانية ذات محتوى أخلاقي مثالي "تؤسس التاريخ والسياسة على ماهية الإنسان" . وتستعير مصطلحات من قبيل الاستلاب، والنزعة أو الغائية التاريخية، وتفشل في التعرف على الواقع التاريخي، بل إنها تموِّهه فيما الأمر يتطلب طرح المشكلات وتسميتها بأسماء علمية. وهنا يتحدث التوسير عن نزعة لا إنسانية، نظرية (علمية) عند ماركس.. يقول:

" إن النزعة اللاإنسانية النظرية عند ماركس تعني إذن، رفض تفسير التشكيلات الاجتماعية وتاريخها، تأسيساً على مفهوم عن الإنسان له ادعاءات نظرية (= علمية)؛ أي الإنسان كذات مالكة لرغباتها، ولأفكارها، ولأفعالها ونضالاتها" .

فكانت القطيعة التي أسس لها ماركس هي مع النزعة الإنسانية المثالية. هذه القطيعة، ويا للمفارقة، جعلته لا ينطلق بحسب (التوسير) من الإنسان، من أجل أن يصل إلى البشر الواقعيين. وكان التوسير قد استنجد بمفاهيم ومناهج البنيوية والابستمولوجيا كي يعود بنا إلى ماركس ويزيل عنه ما علق به من بقايا الفلسفة المثالية (الألمانية)، فالتاريخ كما يؤكد، ليس له ذات بل محرّك هو الصراع الطبقي، وأن التشكيلات الاجتماعية وتكوين معرفة (علمية) عنها لا تتحدد بالطبيعة الإنسانية، وإنما هي "علاقة؛ علاقة الإنتاج التي تشكل وحدة مع البنية التحتية" .

فالنزعة الإنسانية هي أداة بيد البرجوازية لحجب الجوهر الاستغلالي للنظام الرأسمالي، وإخفاء ضراوة الصراع الطبقي الذي تتلخص به حركة التاريخ كما جاء في ديباجة (البيان الشيوعي). وقد تفانى التوسير "في بناء تصوّر خاص عن (العلم الماركسي) الذي لا تعرف كنهه وأسراره إلا تلك الفئة المتخصصة، المتنوِّرة، المالكة للحقيقة، والمؤهّلة وحدها للممارسة النظرية، والعارفة الخبيرة بالحدود بين العلم والإيديولوجيا".

ارتأى التوسير قراءة كتاب (رأس المال) من وجهة النظر الفلسفية، وتبيان مكانته في تاريخ المعرفة، فأخضع قراءته لمنهجية علمية صارمة تستعير، كما قلنا، من البنيوية والابستمولوجيا كثراً من مفاهيمها. ومنطلقاً من فرضية أن الماركسية تنطوي على نزعة مضادة للإنسان والتاريخ، مثلما قالت البنيوية. فماركس لم يبدأ من الذات الإنسانية وإنما من البنية الاجتماعية، فالتاريخ لن يكون نتاجاً لفعل الإنسان وإرادته، بل هو حصيلة تفاعل قوى وبنيات محددة. إي أن حركته موضوعية، مستقلة عن إرادة البشر، وحتمية في مسارها.

من حقنا أن نفرّق بين ماركس المستغرق في الرؤية التاريخية، وماركس المهووس بالرؤيا .. بين ماركس (العالم الاقتصادي والمنظّر الذي يدرس ويفسّر الواقع والتاريخ ليكشف عن حركتهما الداخلية وقوانينهما) وماركس الحالم بمجتمع (من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته). ولكن بين ماركس العالم/ دارس الواقع، وبين ماركس الحالم/ النبوئي خيط رابط. وعموماً تعرّض ماركس النبوئي للتسفيه، من قبل منتقديه، أكثر مما تعرّض له ماركس الناقد للمجتمع الرأسمالي، والعالم المحلل الذي وضع نظرية في الاقتصاد السياسي. ولكن، في نهاية المطاف، ليس من الصواب إدانة ماركس الإيديولوجي الحالم لمصلحة ماركس العالم، ورفض الأول كلياً والاحتفاء بالثاني كما لو أننا أمام

كائنين مختلفين مثلما فعل التوسير. ولقد احتفظ ماركس العالم بقدر متوازن من ماركس الإيديولوجي، فيما كان ماركس الإيديولوجي المتحمس يرهص لماركس العالم.. لأن شيئاً من الإيديولوجيا ضروري وإلاّ وقعنا في فخ العلموية، وفي فخ القراءة المجردة للواقع الحي.

وأظن أن لا أحد متحرر تماماً من سطوة الإيديولوجيا. صحيح أن الإفراط في الإيديولوجيا قاد دوماً إلى التخبط والفشل في التعاطي مع متغيرات العالم حيث نكّلت التجربة بالتنظير، وسخرت منه. بيد أن التبجح العلمي غيّب بعداً مهماً من أبعاد الوجود الإنساني، ذلك الذي يتعلق بالحلم بعالم أفضل.. بالهدف الذي نرتئيه، والذي لا يخضع كلياً للحسابات العقلانية المجردة.. هدف عالم أفضل ذلك الذي يقع في خانة الممكن التاريخي، حتى وإن لم يتم البرهنة عليه بدقة.

في كل عقل مكوّن إيديولوجي. ولا شك أن أية رؤية للواقع الإنساني والاجتماعي لن يتخلص تماماً من تداعيات الإيديولوجيا، فلكل إنسان، مفكراً كان أو غير مفكر، له منظومته القيمية ورأسماله الرمزي وتحيّزاته ورؤيته الخاصة. وعلينا أن نفرّق بين إيديولوجيا مدعومة بالنظر العلمي والتجربة الحية، تصحح منطلقاتها وعناصرها ومحتواها في ضوء الممارسة، وبين إيديولوجيا جامدة تتجلبب بالأوهام، وتوحي بهالة قدسية زائفة، وتخطّئ معطيات التجربة العلمية والعملية لصالح الأفكار المسبقة.

الاستغراق بالحلم وحده مؤذٍ، غير أن التنصل منه يحيلنا إلى جزء من الطبيعة الصمّاء ليس إلاّ.. إن الجزء الإيديولوجي من وعينا لابد من أن يحفّز ملكتنا العلمية، بشرط أن تقبل الإيديولوجيا هذه بنتائج النظر العلمي مهما كانت. وأن تكون مرنة وقابلة للتغير والتطور في ضوء تلك النتائج.

ارتكزت الفلسفة الماركسية على مبدأ وحدة النظرية والممارسة، وعلى أولوية المادة على الفكر، حيث للمادة وجودها الموضوعي المستقل

عن الفكر، وحيث الفكر قادر على معرفة الحقيقة الموضوعية ووعيها. وفي مقدمته لكتاب (رأس المال) يقول ماركس؛ "لا يختلف منهجي الجدلي في الأساس عن منهج هيجل فقط، بل هو نقيضه تماما. إذ يعتقد هيجل أن حركة الفكر التي يجسِّدها باسم الفكرة هي مبدعة الواقع الذي ليس هو سوى الصورة الظاهرية للفكرة. أما أنا فاعتقد، على العكس، أن حركة الفكر ليست سوى انعكاس حركة الواقع وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان". تبجح كثر من الماركسيين بأن الماركسية هي النظرية العلمية الوحيدة في العالم، وها هم مؤلفو كتاب (أصول الفلسفة الماركسية) يقولون:

"كما أن الفلسفة الماركسية نظرة علمية للعالم، وهي النظرة الوحيدة العلمية أي التي تتفق وتعاليم العلوم. فما هي هذه التعاليم؟ تعلمنا العلوم أن الكون حقيقة مادية، وأن الإنسان ليس غريبا على هذه الحقيقة، وأنه يمكنه معرفتها، ومن ثم تغييرها كما تدل على ذلك النتائج العملية التي توصلت إليها مختلف العلوم".

بالمقابل نجد مفكراً عراقياً معاصراً هو الدكتور فالح عبد الجبار يلخّص تعريفه للنظرية الماركسية بالقول أنها "نظرية تحليل النظام الرأسمالي ونقده، ونظرية البحث عن الإمكانات التاريخية لنقد وتجاوز الرأسمالية". ويرى أن هذا التحليل انحصر موضوعياً في أوربا الغربية، وكرّس مادة أبحاثه للفترة من القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر... "ومهمة نقد الرأسمالية وتحليل أشكالها المتطورة، المتحوِّلة باستمرار، والبحث عن سبل تجاوزها مهمة راهنة، وهي أساس استمرار الماركسية ما بعد ماركس". وهذا ما راهنت وتراهن عليه الماركسية بعد رحيل ماركس.

كان الميدان الذي كرّس له ماركس جلّ وقته وجهده الفكري هو ميدان المجتمع والاقتصاد السياسي. وعندئذ لم ينطلق من مسلمات

إيديولوجية مسبقة، بل خاض معاناة قراءة الواقع (الرأسمالي) ليكتشف أن "العلاقة بين رأس المال والعمل هي المحور الذي يرتكز عليه كامل نظامنا الراهن" وأن "العمل هو مصدر كل أنواع الثروات ومقياس كل القيم.. إن قيمة أي سلعة تقاس بالعمل اللازم لإنتاجها". وأن الرأسمالي يسطو على القيمة الزائدة التي ينتجها العامل بالعمل الزائد، الأعلى والأكثر من الوقت الضروري للتعويض عن الأجر. وكل القيمة الزائدة، مهما كانت الطريقة التي تتوزع بها كربح رأسمالي، أو ريع عقاري أو ضريبة.. الخ هي عمل غير مدفوع الأجر كما يلخصه أنجلس.. وبحسب ماركس فإن القيمة الزائدة ليست من اختراع المرحلة الرأسمالية؛ "فحيثما يكون هناك جزء من المجتمع مهيمناً هيمنة مطلقة على استثمار وسائل الإنتاج، فإن الشغيل عبداً كان أو قناً أو حراً مرغم على أن يؤدي (إلى جانب العمل الضروري لبقائه الخاص) عملاً زائداً بغية إنتاج وسائل البقاء لمالك وسائل الإنتاج سواءً كان هذا المالك أرستقراطياً أثينياً أو ثيوقراطياً ايتروسكياً، أو سيداً رومانياً، أو بارونا نورمانديا، أو مالك عبيد أمريكي، أو نبيلاً من والاشيا، أو ملاك أراضٍ معاصراً، أو رأسمالياً".



كان القرن التاسع عشر قرن الحلم أيضاً، إلى جانب كونه قرن الثورة الصناعية وتبلور الطبقة العاملة وثوراتها المتواترة. كانت النزعة السائدة (لا تلتفت وراءك) هي الصدى للشعار البرجوازي الكاسح (دعه يعمل.. دعه يمر). فالثورة الصناعية، مع الثورة الاجتماعية التي رافقتها، وفلسفة الثورة نفسها تغوي بالنظر إلى الأمام.. كانت المغامرة الغربية تمضي بلا هوادة نحو الثراء بمعناه المركّب..كانت الحداثة مدفوعة بماكنة (القطيعة والزحزحة) حتى وإن لم تكن مثل هذه المصطلحات قيد التداول بعد.. يقول جاك ديريدا؛

"لا تستطيع الثورة الاجتماعية في القرن التاسع عشر أن تستخلص شعرها من الماضي، ولكنها تستطيع ذلك من المستقبل فقط. وإنها لا تستطيع أن تبدأ مهمتها الخاصة قبل أن تكون نفسها قد تخلصت من كل خرافة إزاء الماضي. فثورات الماضي كانت تحتاج إلى ذكريات تاريخية لكي تخفي عن نفسها مضامينها الخاصة، ويجب على الثورة في القرن التاسع عشر أن تترك الموتى يدفنون أمواتهم لكي تحقق شيئها الخاص، لكي تحقق مضمونها الخاص مجدداً" . غير أن ماركس كان يدرك مدى ومغزى سلطة الماضي على الحاضر والمستقبل؛ ثقل التاريخ إن شئت.. المخزون الضاغط على الذاكرة.. الماضي الذي يتسلل إلى الحاضر والمستقبل ليلونهما بلونه، بهذا القدر أو ذاك، ولكن أبداً من خلال البشر صنّاع التاريخ، حتى وهم يتوجهون إلى المستقبل، ويحاولون النسيان أو التنكر لما خلّفوه وراءهم، فمثلما يقول ماركس؛

"فإن تقاليد جميع الأجيال الميتة تثقل بعبء باهظ دماغ الأحياء، وحتى حينما يبدو البشر منهمكين في التحول والتطور، هم والأشياء، وفي إنشاء شيء جديد تماماً، ففي هذه الأوقات بالضبط من الأزمة الثورية، يبتغون في خوف أرواح الماضي، مستعيرين أسماءها، وشعاراتها، وملابسها، وذلك لكي يظهروا على المسرح الجديد للتاريخ ضمن هذا اللباس التنكري المحترم، وبهذه اللغة المستعارة" .

ويخترق اللباس التنكري المحترم واللغة المستعارة شكل القناعات والعقائد (الإيديولوجيات)، لتغدو الأخيرة حالة هوس ووسيلة سلطة في ملعبة السياسة.. تتحول الإيديولوجيا إلى أداة سيطرة من طريق جعل "عناصر السحر اللاعقلية تتغلغل في نظام الإدارة المخطط والمسيّر بصورة علمية، وتصبح جزءاً لا يتجزأ من التنظيم العلمي للمجتمع" على حد تعبير ماركوز. وهنا لن يكون البحث عن الحقيقة الموضوعية هي المبتغى، بل الأداء الطقسي الذي يصون الجوهر العقائدي بالضد من إفرازات التجربة الداحضة. فالوعود المرجأة بفعل معاكسات الوقائع

ستحوّل إلى وسيلة قمع وتعبئة وتخدير في آن معاً. وسيجري تكذيب الواقع مهما كانت درجة صراحته ووضوحه لمصلحة الوعد الإيديولوجي مهما كشف الأخير عن هشاشته ولاتاريخيته ولامعقوليته واستحالته المنطقية والواقعية، فتتلاشى الحدود بين الصحيح والخاطئ، وبين الوهم والحقيقة، وبين الصدق والكذب. وللأسف هذا ما وقع فيه أكبر تجربة ماركسية تطبيقية ممثلة بالشيوعية السوفياتية.

إن مقتضيات السلطة في الدولة السوفياتية والظروف التي أحاطت بنشأتها وتقلباتها داخلياً ودولياً، فرضت تأويلات بعينها للماركسية في المنظور السوفياتي، وتخريجات من المشكوك فيه أن ماركس كان يرضى بها كلها إن كان حياً. فقد سُحب ماركس عنوة في أحايين كثيرة إلى مناطق شائكة وجرى تفسير مفاهيمه وتصوراته لتسويغ سلوكيات وقرارات وإجراءات سياسية هي بالضد في جوهرها من مفاهيمه وتصوراته. أو حصل تحريف في الرؤية للواقع، وهذا أدهى وأخطر، بعيداً عن الحقائق الحاصلة على الأرض، لتتلاءم مع اتجاهات النظرية كما فُسِّرت.

ربما ، كان بعض الماركسيين يستعيدون اليوم، بشيء من التأمل الذاهل ما صرح به كاوتسكي مذ كانت ثورة أكتوبر في فجرها؛ "إذا ما نجحت الثورة الروسية فذلك دليل على فساد الماركسية".. أعتقد أن هذا القول يخفي قولاً آخر، مسكوتاً عنه: (ستفشل الثورة الروسية) أو: (ستكون الثورة الروسية أي شيء سوى أن ننعتها بالماركسية) أو: (الثورة الروسية الناجحة ستقوِّض أسس النظرية الماركسية). غير أن الثورة الروسية فشلت في نهاية المطاف؛ فهل من حق الماركسيين، أو بعضهم أن يتشدقوا بالقول: (لقد كان ماركس على حق إذن). أظن؛ نعم إلى حد... ولكن ليس على سبيل العزاء أو التسويغ أو الهرب من المسؤولية. بل،

وهذا ما يجب؛ عبر تحرير ماركس الناقد الجدلي العلمي من سجن الدوغمائية والأرثوذكسية التي وضعه فيها كثر من المتمركسين، وموضعته تاريخياً في مكانه الحقيقي، ناقداً لنظم الاستغلال والاستعباد والفساد والظلم الاجتماعي والفوارق بين البشر بأشكالها كلها.

تحيلنا مقولة كاوتسكي إلى السؤال الآخر الصادم؛ هل خان لينين الماركسية بقصد أو من دون قصد؟ هل كانت اللينينية وبالاً على الماركسية مثلما يدّعي بعضهم؟. وأيضاً: هل أعاقت الثورة الروسية وما أحدثته من تخلخل في المحيط الرأسمالي الثورة الاشتراكية المرتقبة في ألمانيا وإنكلترا، بعدما خلقت فضاءً سياسياً جعلت الرأسمالية في تلك البلدان تعيد حساباتها وتغير من إستراتيجيات المواجهة؟ أم أن الماركسية ـ اللينينية هي مقترح تاريخي واحد، في سياق ممتد، يحبل بمقترحات أخرى تنهل من فكر ماركس؟.

لم يطلق لينين على الثورة الروسية صفة الاشتراكية منذ البدء، وإنما نعتها؛ كونها "ثورة برجوازية بقدر ما أن صراع الطبقات في الريف لم يتطور بعد.." مؤكداً أن الثورة الاشتراكية ستكون نتيجة انفجار التناقضات في بلد رأسمالي كامل النضج. ومعلقاً بفكرة "أن الثورة الروسية لن تنقذها إلاّ الثورة الألمانية".

بقي لينين مخلصاً؛ ولكن ليس إلى نهاية الحد لنبوءة ماركس ورؤياه عن الثورة المرتقبة في البلدان المتقدمة صناعياً التي بلغت فيها قوى الإنتاج درجة كافية من التطور تؤهلها لتغيير علاقات الإنتاج الرأسمالية إلى اشتراكية. ففي أي مكان، مع قاعدة إنتاجية متخلفة، وبروليتاريا غير ناضجة ومحدودة، وعدم توفر شروط صراع طبقي حاسم يصعب التحدث عن الانتقال إلى الاشتراكية، وهذه من بديهيات الماركسية الكلاسيكية. ولذا فإن الدولة السوفياتية طرحت ماركسية سوفياتية؛

هـي مقـترح واحـد (للماركـسية) لـه عثراتـه الكـثيرة، في تجربـة شـائكة ودراماتيكية وثرية بمعطياتها ودروسها، لا بد لأي توجه ماركسي حالي ومستقبلي أن يدرسها بتمحيص وتجرد وموضوعية إلى جانب التجارب الأخرى التي وصفت بالاشتراكية على مدار قرن تقريباً، لإغناء المفاهيم الماركسية الأساسية من جهة، وتوطيد أسس نظرية عمل أخرى مرنة تكون في مستوى التحديات التي يفرضها التطور الذي بلغته الرأسمالية بآفاقها العولمية، في الحاضر والمستقبل.

إن الجنة التي على الأرض، كما تخيلها ماركس، ما زالت ممكنة، ولكن ليس في المستقبل القريب.. خطأ ماركس أنه رأى أن فرصة تحقق فردوسه سانحة وقطوفه دانية. ولأنه لم يحسب حساب: مرونة الرأسمالية العالية وقدرتها على التكيف مع أزماتها، ونهبها للعالم الثالث والتي بها استطاعت أن تقلل من غلواء إفقار البروليتاريا (النسبي والمطلق) والتقدم الهائل في قوى الإنتاج في ظل الرأسمالية، والدخول في مرحلة الموجة الثالثة، (إذا ما استعرنا اصطلاح الفين توفلر) وتوسع أعداد أصحاب الياقات البيض على حساب أعداد أصحاب الياقات الزرق. ولكن إلى أي مدى يمكن أن يبقى مفعول قانونه ساري المفعول؛ (إن تطور القوى المنتجة سيطيح بعلاقات الإنتاج القائمة بعد أن تغدو الأخيرة عقبة أمام ذلك التطور).. هل سيحدث هذا على المدى البعيد. وهل أن رؤيا (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله، أو حتى حاجته) ستصبح ممكنة في ظل التقدم الهائل للعلم وتكريس مؤسسات المجتمع المدني المستقلة عن السلطات القديمة الراسخة، وصعود كتلة تاريخية جديدة تستثمر مساوئ الرأسمالية وتناقضاتها للإطاحة بها؟.



يتحدث كورنيلوس كاستورياديس في فصل من كتابه (التأسيس المتخيل للمجتمع) عن أولئك الذين يمتهنون مهنة (الدفاع عن ماركس)،

"ويهيلون في كل يوم فوق جثته طبقات جديدة كثيفة من أكاذيبهم أو من غبائهم". ومقصد كاستورياديس، هنا، هو هذا الميل إلى تحجير ماركس، وتحويل فكره الحي إلى إيديولوجيا، وبالتحديد إلى معنى الإيديولوجيا التي مجّها ماركس نفسه، حين رأى فيها وعياً مضللاً زائفاً؛ "جملة من أفكار تتعلق بواقع ما، لا لتضيئه وتغيره بل لتحجبه وتبرره ضمن المتخيل الذي يتيح للناس أن يقولوا شيئاً ويفعلوا شيئاً آخر، وأن يظهروا على غير ما هم عليه".

بقي ماركس الذي يتململ تحت الركام الكثيف من الأكاذيب والغباء يُهاجم بجريرة لم يرتكبها؛ جريرة وجود هذا الركام فوق جسده ولا أريد أن أقول؛ جثته.. جريرة حسب حسابها، وأنكرها وأدانها وحذّر منها، ونصبُ عينه البديل الذي هو الفكر الحي الجدلي المتوسل بالعلم، لا غيره، والناظر إلى التاريخ أبداً.

يريدنا كاستورياديس أن لا نكتفي في البحث عن معنى الماركسية فيما كتبه ماركس حصراً، وإلاّ نكون قد تنكرنا لمبدأ في الماركسية ذاتها يقول أن "دلالة نظرية ما لا يمكن فهمها بمعزل عن الممارسة التاريخية والاجتماعية التي تتوافق معها، والتي تتغلغل داخلها أو تشكل ستاراً لها" فإذن؛ ولكي نجري حساباً ختامياً مع الفكر الماركسي لابد أن نفحص مصير المذهب داخل التاريخ حيث غدت الماركسية إيديولوجية "بوصفها مذهباً للعديد من الشيع،التي أدى انحطاط الحركة الماركسية الرسمية إلى تكثيرها". وبحسب كاستورياديس نفسه فإننا لا نعثر طوال أربعة عقود على تطبيقات "مثمرة للنظرية، بل حتى على مبادرات لتوسيعها وتعميقها". وهنا تقتضي مسؤوليتنا الأخلاقية إعادة نظر جذرية بالماركسية وتحليلها "ذلك أن الماركسية ذاتها في أفضل ما تعبّر عنه روحها، وفي إدانتها الصارخة للجمل الجوفاء، وللإيديولوجيات، وفي مطالبتها بالنقد الذاتي المتواصل، تجبرنا على الانكباب على مصيرها

الواقعي". وإن كان كاستورياديس، في النهاية، لا يعزو مسؤولية هذا المصير إلى ماركس إلاّ أنه يمضي قدماً، رافضاً عزل المنهج (الماركسي) عن المحتوى التاريخي مثلما حاول جورج لوكاش أن يفعل. وطارحاً سؤالاً حاسماً مؤداه "إذا لم يقدم التصور الماركسي التفسير المطلوب للتاريخ، فإن هناك ربما تصوراً آخر في وسعه أن يقدم مثل هذا التفسير. وفي هذه الحالة، ألن يكون العمل على بناء تصوّر جديد (أفضل) هو المهمة الأكثر إلحاحاً؟".

ولا نعلم إن كان كاستورياديس يدفعنا إلى نبذ الماركسية (التي ورثناها) جملة وتفصيلاً ونحن ننكب على البحث عن بناء تصوّر آخر، أم علينا أن نوسع الماركسية ونعمقها للوقوع على التفسير الأفضل؟.

وماركس الوفي للعلم والحقيقة لابد أن يقر بما يقتضيه قانون المعرفة من السعي للإجابة على السؤال الابستمولوجي؛ ما الذي يجعل نظرية ما تتجمد وتكف عن التوسع والتعمق؟ لماذا تكون نظرية ما مغلوطة أو ناقصة؟. وبطبيعة الحال؛ لن يسوِّغ نبل الهدف وثقله الأخلاقي والإنساني، أو يرمم ويصحح خلل المنظور التاريخي الذي يقدّمه؟ وقد تكون نظرية ما صحيحة ومنطقية، ولا تكون كذلك حين تُحاكم بمعطيات وإفرازات الواقع التاريخي.

إذ تتجلى دلالة أية نظرية وصحتها عبر علاقتها بالممارسة التاريخية. فالنظرية نفسها حتى تكون مرنة وقابلة للتوسع والتعمق، وقادرة على تجاوز نقاط ضعفها، لابد أن تقرأ الواقع التاريخي في كل لحظة.. تغنيه وتغتني به.. تتطور وتتحوّل وهي في خضم سعيها لتطويره وتحويله. وفي الأحوال كلها فإن؛ "الفكر لا يستطيع أن يحقق مثل هذا التغيّر إلا إذا تجاوز نفسه في الممارسة" كما يقول ماركوز.

هنا، علينا أن نكون حذرين؛ كي لا نقع في مطب الرضوخ لمقولة أن الواقعي معقول وحقيقي. هذا ما يسعى ماركوز إلى دحضه ليلقي على

أسماعنا هذه العبارة المستفزّة "إن ما هو كائن لا يمكن أن يكون حقيقياً". بعدما وُظفت العقلانية التكنولوجية سياسياً لتكريس حالة السيطرة والتحكم. وحتى العلم نفسه "قد أُتخذ، بفعل منهجه ومفاهيمه، وسيلة لتعزيز عالم ظلت فيه السيطرة على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الإنسان".

فحجبت المنجزات العقلانية للرأسمالية، عن الأنظار، لا عقلانية النظام القائم. وبالتالي تكون وظيفة الماركسية هي أن تكون تلك النظرية النقدية الكبرى، كما يقول جورج طرابيشي في مقدمة ترجمته لكتاب ماركوز (الإنسان ذو البعد الواحد)، وهذا لن يحصل من وجهة نظر طرابيشي "إذا لم تتمثل وتدمج بها كل أشكال النقد الموجهة إلى المجتمع القائم حتى وإن كانت منطلقات هذا النقد غير ماركسية. وإذا كفت الماركسية عن أن تكون تلك المحصلة النقدية الكبرى، فلن يكون لها من مآل غير المتحف أو كتب التاريخ".

فالمعبر بين ماركس الحالم وماركس العالم هو ماركس الناقد، وقد تنبه ماركس إلى هذه الحقيقة مبكراً، يوم كان شاباً يعمل في الصحافة (في بروسيا، ومن ثم في فرنسا) ويضيق ذرعاً بخواء وسطحية الحلقات الفكرية المحيطة به.. يقول في هذه المرحلة تحديداً (1844) وهو يشجب موقف الاشتراكيين الذين كانوا يأنفون عن المشاركة السياسية والاهتمام بمسائلها؛ "ليس هناك ما يمنعنا من بدء نقدنا بنقد السياسة، وبالاشتراك في السياسة، أي في النضال الحقيقي.

وبذلك يجب علينا أن نتجنب تقديم أنفسنا للعالم بصورة دوغماتية، وبمبدأ جديد يعلن: هذه هي الحقيقة، فلتنحنوا لها ولتعبدوها. علينا أن نطوِّر للعالم مبادئ جديدة انطلاقاً من مبادئه القديمة. يجب علينا أن لا نقول للعالم: أوقف صراعاتك فهي حمقاء، وأصغ لنا فنحن نملك الحقيقة. بدلاً من ذلك يجب علينا أن نبين للعالم

السبب في صراعاته، وهذا وعي يجب على العالم أن يصل إليه سواء أكان يحب ذلك أم لا" . وقد سعى ماركس مثلما يقول فرانز مهرنغ إلى مساعدة العصر (عصره) على إدراك صراعاته ورغباته في ضوء (فلسفة نقدية). وفي سبيل هذا نذر حياته حتى مماته.

المصادر:

1. (موجز رأس المال) فردريك أنجلس.

2. كتابا هربرت ماركوز (الماركسية السوفيتية) و (الإنسان ذو البعد الواحد).

3. (موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر) د. عبد الرزاق عيد.

4. (أطياف ماركس) جاك ديريدا.

5. (كارل ماركس) فرانز مهرنغ.

6. (18 بروميير لويس بونابرت) كارل ماركس.

7. (هكذا تكلم ماركس) أرنست فيشر.

ماركس الناقد

ـ 1 ـ

تنطوي لغة ماركس على مسحة تهكمية، إنه يتهكم كلما كان ذلك ضرورياً، ولكن بمرارة.. يسخر حتى حين يعبّر عن أشد حالات الألم في أعماقه. فماركس يعي أنه بمواجهة عالم يجب رفضه وتحويله. والسخرية وسيلة من بين وسائل أخرى عديدة لتفكيك أسس وعناصر وعلاقات هذا العالم، ولاسيما الخطاب الفكري والسياسي السائد والتمهيد لتغييرهما (العالم والخطاب).

إن أشد ما يخافه المتزمتون هو الضحك/ السخرية. فوهمهم الذي يجعلهم يعتقدون بامتلاك الحقيقة وحدهم واحتكارها كما يتصورونها مآله التبدد إذا ما تعرض للسخرية. فأشد الناس تبجحاً وادعاءً وغروراً يمكن أن تنال منه السخرية.. السخرية التي تتوجه إلى الزائف والكاذب والمزوّر.. كانت القداسات الزائفة تنهار الواحدة تلو الأخرى تحت ضربات مطرقة السخرية.. السخرية في الفكر والأدب بُعد كاسح هدّام. ومن قرأ رواية (اسم الوردة) لأمبرتو إيكو يعرف كيف أن راهباً متزمتاً مثل يورج، وهو واحد من شخصيات الرواية، كان يخشى الضحك خشيته من أرسطو والشيطان، فالضحك كما يقول: "يبعد السوقي لبعض لحظات عن الخوف" وأيضاً يمنح الإنسان الاعتيادي العامي وسيلة للهزء مما يظنه حقائق نهائية.

يقول يورج لراهب متفتح الفكر هو غوليالمو: "لو حرّك أحدهم يوما كلمات الفيلسوف وتكلم إذن كفيلسوف ورفع فن الضحك إلى مكانة سلاح ذكي.. لو عوّضت الحجة المتأنية والمنجّية التي تعتمد على صور

الخلاص البشري بالحجة المتلهفة التي تقلب كل الصور المقدسة والجليلة.. آه، في ذلك اليوم أنت أيضاً وكل معرفتك يا غوليالمو ستكونان من المهزومين" .

والسخرية مع ماركس ليس وسيلة العاجز بل وسيلة الواثق من نفسه.. في كتاب (18 برومير لوي بونابرت) يضع ماركس بونابرت الثالث في موضع الهزأة بعد أن يحيل إلى إشارة هيجل عن التاريخ الذي غالباً ما يكرر نفسه فيعلق (ماركس) بأن هيجل نسي أن يضيف مرة كمأساة ومرة كمهزلة وتهريج.. وقد كانت المأساة مع نابليون بونابرت لكن المهزلة تجسدت كما يرى ماركس في التقليد الرديء (لوي بونابرت). وهنا يأخذ على الأمة الفرنسية، التي سمحت أن يقودها كل من هب ودب، ضعفها؛ "إنه لا يغفر لأمة، كما هي الحال بالنسبة للمرأة، لحظة الضعف حيث أمكن لأول عابر سبيل أن تمكّن منها بالعنف... ويبقى تفسير كيف أن أمة تضم ستة وثلاثين مليون رجل أمكن أن يأخذها على حين غرة ثلاثة نصابين ويقودوها، دون مقاومة، إلى الأسر والعبودية" . وعن هذا الكتاب يقول فرانز مهرنغ: "نجح ماركس في كتابه الذي يشع ذكاء وفكاهة أن يحلل حدثاً تاريخياً معاصراً حتى النخاع، وذلك بفضل المفهوم المادي للتاريخ. ولا شك أن شكل الكتاب عظيم كمحتواه" . ويستشهد أخيراً بما يسميه بالكلمات الواثقة في النتيجة النبوية لماركس: "إذا انتهت العباءة الإمبراطورية إلى كتفي لوي بونابرت فإن تمثال نابليون البرونزي سيسقط من عمود الفاندوم ويتحطم" .

ربما تكون أشد مماحكات ومساجلات وتعليقات ماركس سخرية وتهكماً هي تلك التي ضمنها في رسائله الكثيرة، لكن أنجلس يشير إلى كتاب صارم في علميته ومنهجيته مثل (رأس المال) فيثني على الكتاب من حيث سلاسته وأسلوبه الممتع والمتهكم.. يقول: " إن الكتاب ، باستثناء المواضيع الديالكتيكية الكثيفة في الصفحات الأربعين الأولى،

وبالرغم من صرامته العلمية، كتاب سهل الفهم، بل إنه كتب بأسلوب ممتع وذلك بسبب أسلوب المؤلف التهكمي الذي لم يتوفر لأحد". ناهيك طبعاً عن بلاغة ماركس التي تقترب في بعض الأحيان من الشعر، هو الذي أُغرم بالشعر وسعى ليكون شاعراً في شبابه قبل أن تأخذه الفلسفة وعلوم الاقتصاد والتاريخ والاجتماع والسياسة إلى مفازاتها. وقد ارتبط في شبابه بعلاقة صداقة مع الأديب والشاعر الألماني هينريخ هاينه على خلفية اهتمامات فكرية مشتركة.. وكما يعبر فرانز مهرنغ في كتابه (كارل ماركس): "كان ماركس وهاينه مشدودين إلى بعضهما برباط روح الفلسفة الألمانية والاشتراكية الفرنسية، وبكراهية مشتركة عميقة للكسل المسيحي ـ الجرماني، لتلك التوتونية المزيفة، التي سعت إلى تحديث الثوب القديم للحماقة الألمانية بالجمل الثورية".

كان أنجلس هو الآخر ساخراً، وربما كان أشد سخرية من صاحبه، وقد احتوت مراسلاتهما على كم هائل من العبارات المتهكمة الهجائية، والتي تبعث على الابتسام والضحك. لقد عرّضا عالم القرن التاسع عشر برمته للنقد العلمي التحليلي بمنهجهما المادي الجدلي، وأسبغا على بلاغتهما الناصعة تلك المسحة المرحة الساخرة التي تستملحها الأذهان، وتتمثلها بشكل سهل ومريح.

ـ 2 ـ

والآن...

هل من الإنصاف محاكمة فكر ماركس في ضوء تعقيدات نهايات القرن العشرين، وبداية القرن الواحد والعشرين؟. ما المحدود في فكر ماركس، والمحدد بسياق تكوّنه/ فضائه وزمانه؟ وما اللامحدود فيه، الذي يجعل لمقولة (ماركس معاصرنا) مشروعيته؟.

وقبل هذا وذاك؛ من يحتكر ماركس الحقيقي؟ وقبله؛ أهناك ماركس حقيقي؟ وللإجابة على السؤال الأخير نقول ببساطة؛ نعم، ذلك

الذي عاش وكتب تلك الكتب والنصوص التي نعرفها، وخاض تجربته الفكرية والنضالية التي اطلعنا عليها في مئات المصادر. وماركس الذي نعنيه هو ماركس في التاريخ.. ماركس الذي عاش في زمان متعين، وفي أمكنة يمكن تأشيرها على الخارطة. فليس إذن من اللائق وضعه فوق التاريخ والنظر إليه من وراء الزمان والمكان، وإلباسه جبّة القداسة التي لا شك يرفضها. ماركس المكفول بشروط وجوده البيولوجي والفكري والتاريخي. وأيضاً ما يعنينا الآن ليس البحث عن اتساق صوري بين عناصر نظريته ومقولاتها، على الرغم من أهمية مثل هذه الخطوة، بل الوقوع على العصب الجدلي لها وفهم روحها النقدية؟ فالماركسية تموت لحظة تكف عن النظر النقدي. والوفاء لماركس يتطلب المحافظة على البعد النقدي في الماركسية لا من حيث التعاطي مع العالم فحسب، مع النظريات الأخرى وحسب، وإنما في نقد ذاتها كفكر.

"ما هي الفلسفة؟ وأعني النشاط الفلسفي إن لم تكن نقد الفكر لنفسه؟ وإن لم تقم على الشروع في معرفة كيف وإلى أي مدى يمكن التفكير على نحو مغاير، بدلاً من تبرير ما نعرفه من ذي قبل" هذا ما يقوله ميشيل فوكو في كتابه (تاريخ الجنسانية) وأظن أن ماركس كان سيعجب بمقولة كهذه لو سمعها وقرأها لمّا كان حياً. وحين نقول بمراجعة ثوابت الماركسية يبرز السؤال؛ ما الذي سيتبقى من ماركس إذا ما عرضنا نظريته بمسلماتها ومنهجها وتوجهاتها إلى النظر النقدي وفككناها؟. بيد أن الغريب في الماركسية، وهذا دليل حيويتها وخصوبتها أنها تظل ضامنة لبقائها على الرغم من تعرض كثر من مقولاتها الأساسية للنقد والتقويم وأحياناً للدحض أو إعادة الصياغة، من قبل الماركسيين أنفسهم، استناداً إلى معايير منهجية جديدة، أو محاكمتها على وفق معطيات الواقع التاريخي الموضوعي. وأظن أن تفسير هذا يعود إلى المجال النظري الذي دشّنه ماركس، الخاص بنقد أسس وآليات النظام الرأسمالي، والكشف عن قوانين تحولاته وأزماته من منظور

مادي جدلي.. إن الخاصية النقدية للماركسية هي سر قوتها وديمومتها، وهو نقد لا يطال ما يقع خارج إطار النظرية الماركسية وممارساتها فقط، وإنما يطالها هي أيضاً نظريةً وممارسة.

ثمة روح الماركسية تحتضن وتستوعب وتتجاوز في الوقت نفسه حتى الأسس النظرية والمنهج المادي الجدلي والمادي التاريخي، وتلك التصورات كلها التي أطلقها ماركس المتموضع في أوروبا القرن التاسع عشر. غير أن هذه الروح ليست مفهوماً ميتافيزيقياً بأية حال.. إنها حقل نظري افتتحه ماركس، ومناخ علمي نقدي أشاعه، ورؤية واسعة للتاريخ والعالم وسّعت أفق رؤيتنا، ومفاتيح معرفة خلاّقة سلّمنا إياها، وعتبة جديدة وضعنا عليها.. من هذا الحقل وهذا المناخ وهذه الرؤية وهذه المفاتيح وانطلاقاً من تلك العتبة خرج ماركس أولاً، ومن بعده خرج ويخرج ورثته.

انهيار جدار برلين، وتفكك الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية في شرق أوروبا، هذا كله شرع طريقاً آخر للوصول إلى ماركس والتعاطي مع فكره ثانية. فهذه المرة هناك هذه التجارب الثقيلة بنجاحاتها وخساراتها، بانحرافاتها وعثراتها ودروسها العظيمة على الرغم من كل شيء. فقد صار لدينا الأرشيف القابل للدراسة وإعادة النظر وإعادة التقويم، وليس من غير معونة ماركس.. ليس ماركس وحده، وإنما ورثته كذلك، أولئك الذين يقرّون بفضله، وأولئك الذين ما زالوا يعلنون ولاءهم له، وأولئك الذين يدينونه ويشتمونه.. أبناؤه الصالحون والأوفياء، وأبناؤه العاقون. وأحسب أن أية مراجعة موضوعية وجادة لتلك التجارب والممارسات والتطبيقات لن تكون مجدية ومثمرة مع تجاهل استخدام منهج ماركس ذاته في النظر والتحليل والتقويم. ولن تقود في نهاية المطاف إلاّ إلى ماركس. أي أن ماركس لن يخرج أبداً خاسراً، من عملية

المراجعة المدققة والمقوِّمة، بل على العكس تماماً، إنها ستعيد له الاعتبار. وأكبر خدمة يمكن أن تقدّم لماركس وفكره اليوم وإعادة الاعتبار إليه هو عدّه فيلسوف الحياة، وقراءته من هذه الزاوية.. الحياة التي هي القيمة العليا فوق القيم كلها، معيار القيم ومبتغاها .. القيمة التي تتضمن الخير والمحبة والحق والحرية والجمال، فأية فلسفة أو إيديولوجية لا تضع الحياة بهذا المفهوم مركزاً لها ستتردى بالممارسة إلى أن تغدو فلسفة أو إيديولوجية تسوّغ الشر والظلم والموت.. فلسفة أو إيديولوجية توطد، باسم العقلانية والنفعية، نظاماً توتاليتارياً، أو ديكتاتورياً بغيضا.

فماركس الذي دعا إلى تحرير الإنسان من السطوة الخانقة للدولة، واستلاب العمل لم يخطر بباله أن تقوم باسمه أنظمة توتاليتارية ديكتاتورية استبدادية تدمج الإنسان في ماكنة الدولة من خلال عمل قسري بعد أن تسلبه حريته وأحياناً كرامته، وإذا اقتضى الأمر حياته.. وكذلك فإن المأزق الأخلاقي الذي وجدت الماركسيات المتناسلة نفسها فيه في القرن العشرين إلاّ نتيجة الانحراف المأساوي عمّا ناضل من أجله ماركس؛ أي حق الإنسان في حياة ثرية وحرة وكريمة بالمعنى العميق للكلمة. على الرغم من المحاولات النظرية لأولئك الذين حاولوا، ولاسيما لوي ألتوسير، في أن ينتزعوه من تراث النزعة الإنسانية ليؤكدوا علميته وبنيويته.

إننا لا نستطيع أن نفصل فكر ماركس عن سياق فكر التنوير الأوروبي، على الرغم من أنه حاول أن يحدث قطيعة معه، أو على الأقل أن يمفهم أطروحات التنوير على طريقته. وبحسب ملاحظة هربارت ماركوز: "ما كان ماركس وأنجلز يعتبران نفسيهما ورثة عصر الأنوار والثورة الفرنسية والفلسفة المثالية الألمانية، بصورة مجازية فحسب.

فالحرية والمساواة والعدالة هي الكلمات الأساسية في (رأسمال) ماركس. وإذا كانت نظريته الاقتصادية تتابع وتكمل فلسفته الإنسانية في (الإيديولوجيا الألمانية) و (مخطوطات 1844 الاقتصادية — الفلسفية) فليس ذلك من زاوية التتابع الزمني وحده".

حين انتقل ماركس من حقل الفلسفة إلى حقل الاقتصاد السياسي لم يطلّق الرؤية الفلسفية بل اصطحبها معه.. كانت الفلسفة في خلفية تفكيره حتى وهو ينغمس في تحليل أدق الظاهرات الاقتصادية. وعندئذ يغدو أي تحليل من هذا القبيل جزءاً من منطق عام واسع جدلي، عميق، متحرك، وتاريخي. فمفاهيم مثل (السلعة، القيمة، النقد، العمل، الإنتاج، التبادل، الخ...) تسبح متعالقة في فضاء إنساني شامل، وتؤسس وتعزز رؤية للعالم والمستقبل، وتفتح مديات رحبة للعقل.. للنظرية والممارسة.. للتفسير والتغيير.

وبالحضور القوي للمنطق التحليلي - التركيبي - الديالكتيكي - البنيوي - والتاريخي في كتاباته ظلت الفلسفة بمحتواها الإنساني فاعلة، وبذا فليس صحيحاً أن ماركس تنكّر لإرث النزعة الإنسانية، وإنْ تخطى بعلمية مواطن قصورها.

وليس صحيحاً إنه استغرق في تجريد بنيوي طارداً كل ما هو إنساني مؤمثل كما زعم لوي ألتوسير.. كان الإنسان مقصده؛ أن يتبوأ الإنسان مكانته اللائقة في الوجود كقيمة عليا، وكذات فاعلة مبدعة، وكحرية.. ذات متحررة من كل ما يسلبه إنسانيته وكرامته. غير أن هذا لا يحصل بالتمنيات، أو بالمصادفة، بل بمنطق التاريخ وقوانين تطوره، وبالعمل والنضال.. كان ماركس يعي ذلك بعمق، ويقرأ الواقع والتاريخ من أجل الإنسان. وقراءته هذه كانت موضوعية تتقيد بحدود المنطق العلمي، والمنهج الديالكتيكي - المادي والتاريخي.

- 3 -

والآن، كيف يمكن أن نجعل من الماركسية شيئاً أكبر حتى مما قاله ماركس، شيئاً أوسع وأشمل وأشد حيوية؟ أظن، فقط، بعدّ الماركسية فعالية فكرية مستمرة، وجهداً نقدياً خلاّقاً لا يتوقف، وتأسيساً وإعادة تأسيس للمفاهيم والخطاطات النظرية تبعاً لتبدلات الواقع التاريخي، وتطور الكشوفات المنهجية التي تساعد في الوقوع على الآليات الظاهرة والخفية، التقليدية والمستجدة للنظام الرأسمالي، أو لمجمل حركة المجتمعات وقراءة مسارها ودفعها بالممارسة باتجاه عالم أكثر عدالة وحرية وسعادة.. إننا بحاجة إلى ماركسية لا تتبجح بامتلاك الأجوبة كلها، ولا تدّعي احتكار الحقيقة. لكنها أبداً تبحث في الظواهر لتفسِّرها، وفي وضع العالم لتغيّره، وفي المشكلات لتحلّها . ونصب عينها الحقيقة الصعبة، المعقدة، المراوغة، التي لها وجوه لا تحصى. ومن هنا عليها أن تعيد النظر بالوسائل التي تقترحها لتحقق وعدها، أو تسير نحو تحقيقه.

بنبذ العنف أولاً، مهما حاولنا أن نعطي لهذا العنف من تسميات وصفات ملطِّفة، فطرق العنف لم تفض إلاّ إلى المآسي والفشل الذريع.. أما الاستثمار الذكي لتقنيات الإعلام والثقافة ومؤسسات المجتمع المدني، والعمل السياسي حتى في إطار الأنظمة والقوانين الليبرالية، والتعويل على كتلة تاريخية جديدة تضم إلى جانب البروليتاريا التقليدية والفلاحين والمثقفين، عمال المعرفة والعاملين في حقول الإعلام، يعملون من خلال أطر تنظيمية مبتكرة، كل هذه وغيرها ستفضي شيئاً فشيئاً بأسس أنظمة الاستغلال والاستبداد والقهر والاستلاب إلى التآكل.

ولا بأس أن نختم هذا المبحث بأسئلة نرغب أن تكون مفاتيح ومداخل لمباحث تالية، متمنين أن تكون مناسبة لحوار خصب مع

المهتمين بالجانب الفكري الذي نعتقد أنه لن يغتني من غير استعادة ماركس وفكره.

هل تمتلك الماركسية، الآن، تصوّراً متسقاً، عميقاً وفاعلاً لعالمنا الراهن؟ وهل لديها، أو بمستطاعها إبداع الأجوبة السليمة على أسئلة وتحديات القرن الواحد والعشرين؟ وباختصار؛ هل بمقدور الماركسية طرح حلول حقيقية لمعضلاتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ؟ هل في فكر ماركس ما يساعدنا على الخروج من المأزق التاريخي والانسداد التاريخي الذي نجد أنفسنا فيه؟ إلى أي مدى تستطيع الماركسية التلاؤم والتكيف مع العولمة في واقعها الحالي وأفقها المنظور، وإلى أي مدى تستطيع أن تكون قوة سلب ومعارضة وممانعة فعّالة لها؟ هل بإمكانها تقديم بديل تاريخي وكوني للعولمة الرأسمالية بموجِّهاتها الإيديولوجية وتوجّهاتها الإستراتيجية؟ هل تقترح الماركسية بديلاً حقيقياً للعولمة؟ هل هي خيار متاح؟ هل هي خيار من بين خيارات أخرى أم خيار وحيد، خيار أخير؟.

يمثل البارديم الماركسي تعويضاً عن تاريخ الألم الإنساني كله. واختلافه عن الطوباويات القديمة بدءاً من جمهورية أفلاطون وانتهاءً بيوتوبيات توماس مور وسان سيمون وغيرهم هو أنه يقترح طريقة تحققه في التاريخ، على عكس تلكم اليوتوبيات التي بقيت حلماً مجرداً وصورة متخيلة محض فيما وراء الواقع والتاريخ. وهذا البارديم ما زال يعاود طرح نفسه بعدِّه إمكانية تاريخية ومقترحا، ليس وحيداً بأية حال، لإقامة الفردوس على الأرض.

سنكون مخلصين أكثر لروح الماركسية إذا ما تخلينا عن فكرة الحتمية التاريخية لصالح فكرة الاحتمال التاريخي المرتبط بإرادة الإنسان وفعله. وإذا ما وسّعنا البارديم الماركسي ليستوعب افتراضات أكثر، ويتمثل معطيات عالمنا الآخذ بالتعولم، لا ليرضخ له بل ليعمل على

إيجاد عولمة بديلة، أقرب إلى ما وعدنا به ماركس. وأن نبقي البارادايم ذاك تحت الإنشاء أبداً.

المصادر:

1. (موجز رأس المال) فردريك أنجلس.

2. (اسم الوردة) أمبرتو إيكو.

3. (18 برومير لوي بونابرت) كارل ماركس.

4. (كارل ماركس) فرانز مهرنغ.

5. (تاريخ الجنسانية) ميشيل فوكو.

ضد ماركس

من هم ضد ماركس لا يعدّون. وهؤلاء ينتمون إلى مؤسسات متباينة في موجّهاتها واتجاهاتها، وينتشرون في قارات الأرض المتمدنة كلها. لكنهم جميعاً يشتركون في نقطة واحدة وهي شعورهم ووعيهم بخطورة الفكر الماركسي على مستقبل الوضع القائم الضامن لمصالحهم ومصالح الفئات والطبقات الاجتماعية التي يتحدرون منها. وكذلك على ديمومة مؤسساتهم وأنظمتهم، أو على الأنساق الإيديولوجية التي يمثلونها.. دوافعهم تختلف، فمنهم من ينطلق من منطلق ديني، ومنهم من يكون وازعه قومياً أو فاشياً، ومنهم من يهاجم ماركس عن جهل وعماء. ولسنا بصدد مناقشة آراء وتصورات كل أولئك في هذا السياق. وأيضاً، لن نتطرق إلى نقّاد الماركسية الخارجين من تحت عباءة ماركس نفسه، والحريصين على الإبقاء على توهج فكره وتطويره.

غير أن التركيز سيكون على من يعبّرون عن إيديولوجية البرجوازية - الطبقة التي كان همُّ ماركس الأول تدميرها - ومن الأخيرين من هم مفكرون كبار أثرّوا بعمق على مسارات البحوث الفكرية التي وضعت مسألة تقويض الفكر الماركسي نصب عينها.

وهم، في الغالب، يمتلكون مواقع مهمة في المؤسسات الأكاديمية أو الإعلامية والثقافية، أو في مراكز البحوث الاستراتيجية. وسينصب اختيارنا على مفكرين بعينهم، أبرزهم ميشيل فوكو وجاك ديريدا وفوكوياما، الذين شغلوا الوسط الأكاديمي والثقافي والإعلامي والسياسي كثيراً، خلال العقود المنصرمة، بادئين بالمفكر الفرنسي ميشيل فوكو صاحب المنهج الأركيولوجي ومؤلف كتب شهيرة أبرزها

(الكلمات والأشياء) و (اركيولوجيا المعرفة) و (المراقبة والمعاقبة) و (تاريخ الجنسانية) و (تاريخ العيادة).

يشبّه ميشيل فوكو، ماركس وفكره في القرن التاسع عشر بالسمكة في الماء. بمعنى، وعلى وفق تخريج فوكو؛ إن ماركس، فكراً ومنهجاً، ما هو إلا جثة هامدة في القرن العشرين، وسيبقى هكذا في القرون التالية لأنه يعجز عن التنفس بعد القرن الذي شهد ولادته ووفاته. والسبب كما يرى يكمن في جملة المتغيرات الضخمة التي طرأت على فكر البشر وأنماط حياتهم وأشكال مؤسساتهم التي لم يكن لمنهج وفكر ماركس أن يستوعبها أو يرهص لها.

سعى فوكو إلى تشكيل نظام فكر جديد ضد أو إلى جوار الماركسية التي ادّعى رفضها، وإن لم يعترف صراحة بحقيقة مسعاه ذاك.. هذا ما تؤكده فرانسوا دوس في كتابها الصغير الممتع (عالم فوكو). فقد عمل فوكو على تحليل أنظمة الفكر في كتابه الذائع الصيت (الكلمات والأشياء)، داخلاً ثلاثة حقول حساسة تشكل أوجه الحياة البشرية (اللغة والاقتصاد والبيولوجيا). أي تلك التي تخص الإنسان في فعالياته الأساسية. وإذ ذاك كان يبحث في تلك القطيعات الابستمولوجية الحاسمة في فهمنا ورؤيتنا لتلك الحقول والفعاليات. حيث يقفز الفكر مع مفكر بعينه إلى عتبة جديدة، بأبستيمي آخر مختلف، مغيّراً من نظام الفكر كله، في مركزه وعناصره وعلاقاته. فبحسب فوكو فإن ريكاردو، لا ماركس، هو الذي أنجز القطيعة في الفكر الاقتصادي ناقلاً المركز من التبادل إلى الإنتاج. وكلاهما، إذن، ينتمي إلى الأبستيمي نفسه.

ولا تتكشف ضدية فوكو لماركس مثلما تتكشف في معاداة الأول للتاريخ.. التاريخ بعدّه استمرارية. ففوكو منذ البدء حاول أن يكسر الاستمراريات والتواصلات وأن يطيح بالنزعة التطورية المتدرجة باحثاً

عن الطفرات والانقطاعات والانزياحات الحادة. إن عمل فوكو، ومن بعده أعمال ما بعد الحداثيين ما هو إلا محاولة للإطاحة بالمفهوم الماركسي للتاريخ، إذ يصبح التاريخ محض سرد في رؤية بول فيني، وبرؤية فوكو يغدو سياقاً وحقل تجريب للمعرفة العقلية الصرف، وليس حقلاً ينتظر من يكشف عن آلياته وقوانين تطوره كما كان الأمر مع ماركس. ولذا علّق سارتر على كتاب فوكو (الكلمات والأشياء) قائلاً: "إن الشيء المستهدف فيما وراء التاريخ هو بالطبع الماركسية.. إن فوكو يريد أن يشكل إيديولوجيا جديدة تكون بمثابة آخر حاجز تقيمه البرجوازية ضد ماركس".

وعلى الرغم من منهجه الاركيولوجي الذي يبحث في المناطق والطبقات الغائرة من الفكر، إلا أنه وفيما يخص ماركس يبدو أن تفسيرات وتمثيلات معينة لماركس هي التي كانت حاضرة أمام ذهنه وهو ينتقد أولئك المثقفين الذين يلبسون جبة الحكماء والأنبياء ويتموضعون في أبراج عاجية، يعتقدون أنها من صنع ماركس أو أن هذا ما كان يريده ماركس. فكان ينتقد بلا هوادة من يظن أنه يمتلك الحقيقة، ويدّعي تحرره من تأثيرات السلطة. وكان "ينصح المثقفين بالإقلاع عن التنبؤي والشمولي، ويحضهم على التخلي عن مواقف كبار العرّافين، وبخاصة عن دور المشرّع الذي يطالبون به" على وفق تعبير أوبير دريفوس وبول رابينوف في كتابهما (ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية).

إن الممارسات الثقافية بحسب فوكو هي التي تحدد ما نكون عليه، وهنا، مثلما يظهر، يفترق فوكو عن ماركس كثيراً، بيد أنه وهو يسبر في جوهر تلك العلاقة الإشكالية بين المعرفة والسلطة، يجد نفسه في قلب التاريخ. فالعلوم الاجتماعية من وجهة نظره تكونت أولاً داخل مؤسسات سلطوية معينة (المستشفيات، السجون، الإدارات) لتؤدي وظيفة معارف تخصصية، غير أنها نتاج أفعال في التاريخ. وهو إذ يحاول التبرؤ من

فكـرة أن تكـون تلـك العلـوم الاجتماعيـة انعكاسـاً مباشـراً لفاعليـة المؤسسات يرى أنها "تطورت في الإطار التاريخي نفسه، وإنها لم تنفصل عن تكنولوجيات السلطة ـ المعرفة التي استثمرت (المؤسسة) (وبالتالي فإن) فاعل المعرفة، بدلاً من أن يضع نفسه خارج كل سياق، هو بالعكس من نتاجات الممارسات التي يحللها".

ما كان لفوكو أن يفكر بإقامة صرح فكره من غير التنكر لنسبه الماركسي. فمعاداة ماركس، في هذا الإطار، يمكن أن تُقرأ باستعارة المنظور الفرويدي كونها نوعاً من محاولة قتل الأب.. لم يكن لفوكو أن يرسخ نظريته من غير ماركس حتى وإن كان هذا يعني إبعاد ماركس وقتله. وها هي فرانسوا دوس على الرغم من تقريظها الحيوي والمتوهج لفوكو في كتابها الآنف الذكر فإنها تلمّح إلى نسب ماركس في عمل فوكو حيث تجد أن (أركيولوجيا المعرفة) كتاب فوكو الشهير هو الأكثر قرباً من غيره من كتبه، من المادية التاريخية. لكن، وكما تقول؛ فإن "الشيء الأساسي الذي يميز فوكو عن المادية التاريخية يتمثل في رفضه لإقامة علاقة تمفصلية بين الخطاب والواقع المادي، أو بين الممارسات الفكرية الاستدلالية والحقل التاريخي ضمن شموليته الكلية" وتضيف دوس؛ "إن هذا الرفض يحد من أهمية فوكو الخصب والعميق. إن وضعيته تمنعه من النفاذ إلى ما وراء الشيء الظاهري أو السطحي وتجعل منهجيته في معظم الأحيان تتموضع تحت مستوى البنى التي ليست ظاهرة على السطح بالضرورة. إن اركيولوجيته لا تعرض نفسها بمثابة المنهجية العلمية". ثم تستشهد بمقولة لفوكو يعترف فيها بأنه؛ "لصحيح إنني لم أقدم مطلقاً اركيولوجيا المعرفة بمثابة العلم".

من جانب آخر يحاول جاك ديريدا في كتابه (أطياف ماركس)، ومن خلال منهجه التفكيكي أن يقودنا إلى نتيجة أن كتاب (رأس المال) لكارل ماركس يعد "كتاباً مدمراً في جوهره غير أنه أدنى من ذلك،

والسبب لأنه لا يقود عبر طرق الموضوعية العلمية، إلى النتيجة الضرورية للثورة إلا لأنه يدخل طريقة من طرق التفكير النظري، من غير أن يصوغها كثيراً، والتي تقلب فكرة العلم نفسها. فلا العلم ولا الفكر يخرجان سالمين في الواقع من كتاب ماركس". إلا أن ديريدا لا يثبت لنا كيف ذلك. فقراءته التي تشبه الاسترسال السوفسطائي تمارس التدمير من غير أن تهتم فيما إذا كان بالإمكان بعد ذلك أن نعيد البناء بشكل آخر.

إن فكرة (لا العلم ولا الفكر يخرجان سالمين من كتاب ما) تنطبق على كتب ديريدا أكثر من انطباقها على أي كتاب آخر. إن ما لا يخرج سالماً من كتاب ماركس هو نمط محدد من العلم والفكر البرجوازيين، ذلك الذي دأب بوعي على تقويضه، وليس العلم والفكر إطلاقاً.

يستأنف ديريدا كلامه ليبين مقصده: "وذلك بمقدار ما يشير العلم إلى نفسه بوصفه تحولاً جذرياً لنفسه وقطيعة تكون دائماً موضع رهان في الممارسة، كما تكون في هذه الممارسة قطيعة نظرية دائماً".

يقترب ديريدا، في هذه الفقرة، مما يأخذه فوكو على ماركس، على فكره الذي يعتقد ديريدا، مثلما يبدو، أنه لم يتضمن ابستيماً مختلفاً، ولم يُحدث قطيعة، أي انتقالة في العمق وتبدلاً في خريطة المعرفة بالاستناد إلى بؤرة وعناصر وعلاقات جديدة؛ أي خريطة معرفية جديدة. وبحسب فوكو فإن آدم سمث وريكاردو قد أنجزا المهمة قبل ماركس، وهما يضعان قواعد الفكر الاقتصادي الكلاسيكي مع توطد أركان الرأسمالية، ونهاية الإقطاع والمرحلة المركنتينية (التجارية). ولكن؛ ألم يدخل ماركس نفسه مجموعة من المفاهيم الجديدة، كاشفاً عن علاقات مختلفة وآليات لم يقع عليها أحد قبله بدءاً من التفرقة بين رأس المال الثابت ورأس المال المتغير وحتى الوصول إلى قانون القيمة المضافة الذي يعد بحق جوهر النظرية الماركسية، والأداة المنهجية التي فضحت المنحى الاستغلالي المقيت للرأسمالية، ومن منظور لا شك في علميته.

كانت البنيوية بتفرعاتها كلها وتخريجاتها كلها ما هي إلا ضد ماركسية، لأنها تطرد ما عوّل عليه ماركس (الذات الإنسانية والتاريخ)، وهذان المفهومان إلى جانب مفهوم العقلانية هي مقولات عصر التنوير الكبرى (ومرتكزات الحداثة فيما بعد)، التي تمثّلها ماركس وطرح رؤية متجاوزة لها، أخرجتها من ردائها البرجوازي وأعطتها بعداً إنسانياً واجتماعياً أعمق وأشمل. غير أن مفكراً ماركسياً شهيراً هو لوي ألتوسير حاول أن يقارب بين الماركسية والبنيوية في كتابه الشهير: (دفاعاً عن ماركس). وقد انجر مع المعادين للنزعة الإنسانية، عاداً الأخيرة مفهوماً إيديولوجياً في مقابل الاشتراكية التي هي مفهوم علمي، حيث حاول ماركسيون فرنسيون مثل روجيه غارودي إيجاد مقاربة بين ماركس وتلك النزعة. فسعى ألتوسير لتأكيد أنه في الماركسية لا وجود للإنسان وإنما للعلاقات الاجتماعية.

ولا للذات أو الفاعل التاريخي وإنما للبنيات الموضوعية. ولا للتقدم بالمعنى الإنساني وإنما لتعاقب التشكيلات الاجتماعية، كما يصفها (د. عبد الرزاق عيد) في كتابه (موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر). وعلى وفق هذه الأطروحة "لم يكن بإمكان المادية التاريخية أن تتكون كعلم، إلا بشرط التخلي عن جميع الادعاءات من ذلك القبيل؛ أي عن جميع مزاعم النزعة الإنسانية".

فتعاطى مع مفاهيم (نمط الإنتاج وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والبنية الفوقية والصراع الطبقي، وغيرها) بشكل يقرّبه من البنيوية. وها هو (ألتوسير) يصرّح أن "ليس للتاريخ ذات، بل محرّك هو الصراع الطبقي". كما لو أنه ينتزع من الإنسان ونشاطه بُعد الإرادة و"كذات مالكة لرغباتها وأفكارها وأفعالها" ليركن إلى نوع من الحتمية الميكانيكية، ففرّق بين ماركس الشاب (الإيديولوجي المثالي، والمتأثر بالفلسفة الألمانية) وماركس العلمي في (رأس المال). وقد حاول ألتوسير

تفكيك الخطاب الماركسي وقراءة لا وعيه أي البياضات والفراغات فيه، وعلى حد تعبيره "في صمته وتناقضاته".

وبالركون إلى السياقات المنهجية للبنيوية حاول إثبات أن الماركسية ما هي إلا نزعة مضادة للإنسان والتاريخ، بمفهومهما المثالي الذي قالت به النزعة الإنسانية منذ عصر التنوير، بعدما أحدث ماركس قطيعة معها في مرحلة نضجه، فرأى أن البشر ما هم إلاّ حوامل لعلاقات الإنتاج. وبذا فالتاريخ يتحقق، هنا، على وفق هذا المنطق، خارج إرادة الكائن الإنساني. ويلاحظ د. عيد في كتابه المذكور أعلاه، في أثناء قراءته لنظرية ألتوسير "التواقت الملفت للنظر، بل صلة القرابة النظرية المتينة التي تربطها بفلسفة (موت الإنسان) و (تهافت التاريخ) التي هيمنت بشكل عام على الثقافة الفرنسية في الستينيات، خلال العصر الذهبي للبنيوية".

تأسست الحداثة الفلسفية على مبدأ الذاتية (الكوجيتو) أساساً للحقيقة كما وضعه ديكارت (1596 ـ 1650)، وعلى مبدأ العقلانية كما وضعه ليبنتز (1646 ـ 1716) ثم جرى وعي التاريخ "بوصفه سيرورة متماسكة مولِّدة للمشكلات في هذا العصر" كما يخبرنا هابرماس، والذي يؤكد "أن العتبة التاريخية التي تقع حول العام 1500 لم يتم إدراكها كتجديد إلا في القرن الثامن عشر".

وهناك من المفكرين (أدورنو مثلاً) من رأى في فلسفة التنوير أس الفاشيات والأنظمة التوتاليتارية كلها التي انبثقت في أوروبا خلال قرن من الزمان (العشرين) فكان الثمن الإنساني المدفوع، سواء بتبنيها من قبل أنظمة وحركات سياسية ومقاومتها من قبل أنظمة وحركات أخرى باهظاً إلى حد مريع. فكانت ردة فعل المدارس ما بعد الحداثية على تلك المقولات شديداً. وكانت الفكرة الأولى المستهدفة في هذا المضمار هو

بناء تصورات ونظريات كلية عن العالم (الماركسية من ضمنها). وها هو المفكر المابعد حداثي الألماني طاوبس يقول "ليس عصر ما بعد الحداثة إلا كشفاً عن استيهامية فكرتي (الكل) و (الأصل) الميتافيزيقيتين".

إن مقصد ما بعد الحداثيين هو إقصاء مفاهيم الحقيقة والأصل والكل والتاريخ، فضلاً عمّا قالت به الماركسية. ففي سبيل المثال ما يخص العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية يسفهها هؤلاء، لا بمعنى قلب العلاقة أو تصور شكل جدلي مغاير لها، وإنما بنقض وإنكار، أو في الأقل، إهمال وجود أية علاقة من هذا القبيل.

لكن مفكرين من أمثال يورجن هابرماس وألن تورين يحاولون إعادة الاعتبار لمقولات الحداثة مجدداً، ولا سيما أن كثراً من الأفكار التي قيلت عن العدمية وموت الإنسان والتشظي والشذرات، والتنكيل بمفاهيم الحقيقة والعقلانية والتاريخ وحتى الحرية، تحت يافطة ما بعد الحداثة، تجري اليوم مراجعتها ونبذها لأنها وصلت إلى طريق مسدود وباتت تهدد بانتشارها الوجود الإنساني وسلامه، وتشيع الكآبة والتشاؤم وتتحدث عن رؤية قيامية قاتمة. وفي هذا الخضم من صراعات الأفكار ما زال شبح أو طيف ماركس ماثلاً، وبتعبير ديريدا: "ففي لحظة الشفق، قبل أو بعد ليل كابوسي، وفي النهاية المفترضة للتاريخ، تقوم مطاردة مقدسة تدعمها كلاب الصيد ضد الطيف: فلقد تحالفت كل قوى أوروبا القديمة في مطاردة مقدسة تدعمها كلاب الصيد ضد هذا الطيف".

بعد انتهاء حقبة الحرب الباردة جندت الرأسمالية مؤسساتها البحثية ومثقفيها العضويين لمواصلة مواجهة وتفنيد أفكار اليسار، ولا سيما الماركسية. وربما يكون فرانسيس فوكوياما، الأميركي الجنسية من أصل ياباني، هو أبرز من حاولوا التصدي للماركسية وتكريس الفكر الليبرالي الرأسمالي في كتابه (نهاية التاريخ والإنسان الأخير).. يقول فوكوياما؛

"نستطيع القول أنه لو لم يكن هناك عالم ثالث لكانت الماركسية ماتت بالتأكيد بشكل أسرع في عصرنا . ولكن فقر البلدان المتخلفة المدقع قد نفخ حياة جديدة في العقيدة، عندما سمح لليسار بأن يعزو هذا الفقر أولاً للاستعمار، ثم ـ عندما لم يعد هناك استعمار ـ للاستعمار الجديد، وأخيراً لسيطرة الشركات المتعددة الجنسية. والمحاولة الراهنة لإبقاء شكل من الماركسية حياً في العالم الثالث كانت نظرية التبعية" .

في هذا المقطع الكثيف بأفكاره ثمة مسكوت عنه هو تبرئة لأشكال الاستعمار والتبعية من مسؤوليتها عن فقر وتخلف بلدان العالم الثالث أولاً قبل افتراض أن وجود العالم الثالث هو السبب في بقاء واستمرار الماركسية. لكن: أليس بمقدورنا أن نقلب هذا المنطق ونقول: إنه لو لم يكن هناك عالم ثالث لتفتت الرأسمالية تحت ثقل أزماتها الدورية المريعة وتناقضات نظامها الحادة والتي ذللتها فيما بعد نهب ثروات العالم الثالث، وأسواق العالم الثالث التي فتحت لتصريف الفائض من منتجات الشركات الرأسمالية، إلى جانب اليد العاملة الرخيصة التي ساهمت في تشغيل الماكنة الرأسمالية مع إنشاء مصانع ومعامل في العالم الثالث قريبة من مصادر المواد الخام والطاقة والأسواق. وقبل ذلك حادثة الملايين من الأفارقة الأرقاء الذين اختطفوا واجتثوا من أراضيهم، خلال قرنين من الزمان، ليعملوا في مزارع أميركا، ومن ثم في مصانعها، والذين بهم صارت أميركا على ما هي عليه اليوم؛ قائدة للعالم الرأسمالي، وأكبر قوة اقتصادية وعسكرية في العالم. أي لولا العالم الثالث. من يدري؛ لعل نبوءة ماركس كانت قد تحققت سريعاً في أن تهب البروليتاريا التي لم تكن تمتلك غير قيودها من أجل أن تتحرر منها وتقيم ديكتاتوريتها ونظامها الاشتراكي.

ما كانت للرأسمالية أن تستمر، وتتكيف مع أزماتها، وتحجب تناقضاتها وصراعاتها الاجتماعية الداخلية، وتكتسب هذا القدر من

المرونة، لولا أنها عبرت نطاقها الجغرافي، واستعبدت واستغلت، وما تزال، ثروات ومقومات حياة الجانب الآخر من العالم.

لقد عوّضت الرأسمالية عن إخفاقها في تأمين حياة كريمة وعادلة لمجتمعاتها من خلال ما استحوذت عليه من خيرات العالم الثالث. وربما لم يفطن ماركس بما فيه الكفاية لما يستطيع الاستعمار أن يقدمه من معونة وحلول للتخفيف كثيراً من أزماتها الدورية. فلم تستوعب نبوءته هذا الجانب من الديناميكية الاقتصادية مثلما اختطت مساراتها فيما بعد، ملتفة على عمل قانون الإفقار النسبي والمطلق الذي اكتشفه ماركس في بنية النظام الماركسي. تلك المسارات التي أضفت تعقيداً على صورة العالم في القرن العشرين لم يكن بمستطاع ماركس أو أي أحد غيره من معاصريه التنبه إليها، أو التنبوء بها، على الرغم من قدرتنا بالاستناد إلى منهجه ذاته من فهمها في الوقت الراهن.

نعرف أن التفكيكيين هم أكثر من ينأون عن النبوءة.. إنهم يقوِّضون فحسب، وليكن من بعد ما يكون. غير أن قراءة تفكيكية تقتنص المسكوت عنه في كتابة ديريدا أو محاضراته عن ماركس سيقع على نبوءة من نوع ما.. نبوءة مفترضة.. أو ممكنة ومحتملة؛ "إن الشبح لا يموت أبداً" يصرّح ديريدا، ويردف؛ "إنه يبقى على الدوام مما سيأتي، وسيعاود المجيء".

هكذا يعود ماركس من الباب الخلفي ليسخر من أولئك الذين هللوا بمناسبة موته المفترض، وليتنقل طيفه في الشوارع الخلفية للقرن الواحد والعشرين قبل أن يظهر في المدن والقرى في كل مكان..يقول ديريدا؛ "فلنأخذ الحذر إذن؛ فربما لا تكون الجثة قد ماتت، قد ماتت بالبساطة التي يحاول التعزيم أن يوهم بها. فالتواري يبدو دائماً هنا، وإن ظهوره ليس عبثاً. وإنه لا يفعل عبثاً".

شبح ماركس

يعلمنا جون دوفر ولسن، في كتابه (ما الذي يحدث في هاملت)، وهو الذي قضى سنين طويلة يدرس أعمال شكسبير، أن وجود الشبح في مسرحية (هاملت) هو الدبوس الذي يمسك بأطرافها، أي يمنحها تماسكها. فالشبح، أو الطيف، هو إحدى شخصيات المسرحية، وعلينا أن نراه كما رآه الأليزابيثيون، وإلاّ غابت عنا مسائل تتعلق بحبكة المسرحية التي يتصل بها الطيف اتصالاً حميماً.

نحن، القراء، نتساءل: من أين يأتي شبح شكسبير؟. أيخرج من كهف قاتم في العقل؟ أهو وليد مخاوف شخوص المسرحية وقلقهم وجهلهم؟ أم إنه يؤدي وظيفة تحفيزية درامية محض من أجل الفعل؟ فيما يتساءل ولسن: من أين يأتي الطيف: من السماء أم الجحيم أم المطهِّر؟ مؤكداً أن طيف شكسبير هو شبح انتقام وشبح مقدمة في آن معاً.. يقول: "الطيف في هاملت يأتي، لا من الجحيم الأسطوري، بل من مكان الأرواح الراحلة التي كانت إنكلترا، بعد العصر الوسيط، ورغم قشرة البروتستانتية الظاهرة، ما زالت تؤمن بها في أواخر القرن السادس عشر".

يظهر طيف شكسبير مدججاً بالسلاح، داعياً للانتقام.. يقول هاملت: "روح أبي تحت السلاح، ليس كل شيء على ما يرام". غير أن هاملت يبقى في شك من أن يكون الشبح شيطاناً جاء ليضلله، ويجعله يرتكب عملاً أحمق. إن المسرحية كُتبت لإنكلترا البروتستانتية التي تحتفظ ببقايا معتقدات كاثوليكية، والأخيرة تقول: إن الأشباح هي أرواح الموتى وقد سُمح لها بالعودة من المطهِّر لغرض خاص. فيما يرفض البروتستانت، الذين ينكرون وجود المطهِّر، الفكرة أعلاه. ويرون أن الأطياف قد تكون أحياناً ملائكة، ولكنها عموماً شياطين.

والمحمول الإيديولوجي لشبح شكسبير هو أن شكسبير أنسن شبحه ونصّرها، وجعل منها شخصاً يتبينه المشاهدون كما لو أنه كان حقيقياً، على وفق رأي ولسن. وهذا المحمول له طابعه الديني الكاثوليكي بمسحة بروتستانتية واضحة.

وعلى الرغم من أن هدف شكسبير لم يكن دينياً غير أنه وظّف الرمز الديني في سبيل غاية درامية وأخلاقية. أما حين نقابل هذا بكتيب (البيان الشيوعي) الذي كتبه ماركس وأنجلس في العام 1837 فنجد أن المحمول الإيديولوجي له ثقيل وصارخ وفي غاية الوضوح. وإذا كان شبح هاملت ملتبساً نوعاً ما فإن ديريدا في كتابه (أطياف ماركس)، وهو يستذكر ويستعيد شبح البيان الشيوعي يدفعنا إلى فضاء أكثر تعقيداً والتباساً، ذلك أنه يقف في مواضع، تبدو بعضها متناقضة، من موضوعته، ولا يكاد يعطينا وجهة نظر قاطعة.

إن ما نفهمه من (أطياف ماركس) يأخذ شكلاً مزدوجاً، فأولاً هو يفضح خوف الرأسمالية الليبرالية المحتفية بانتصارها التاريخي النهائي (بعد سقوط الكتلة الاشتراكية) من عودة الشبح الماركسي.. أي أن ديريدا يقول لنا أن ذلك الانتصار أمر مشكوك فيه.

"ما دام مثل هذا التعزيم يُلح اليوم، بإجماع أصم، لكي يبقى الذي مات، كما يقول، ميتاً، فها هو يوقظ الشك. إنه يوقظنا هنا حيث يريدنا أن ننام. فلنأخذ الحذر إذن؛ فربما لا تكون الجثة قد ماتت، قد ماتت بالبساطة التي يحاول التعزيم أن يوهم بها".

من هنا ينطلق ديريدا ليتحدث عن إرث ماركس ومسؤولية التوارث؛ "وإن كل البشر، فوق الأرض جميعاً، هم اليوم بمعنى من المعاني، ورثة ماركس والماركسية سواء أرادوا ذلك وعلموه أم لا. وهذا يعني أنهم، لنقل هذا في هذه اللحظة، ورثة الفرادة المطلقة لمشروع ـ أو لوعد ـ ذي شكل فلسفي وعلمي".

وإذا كان شكسبير قد كتب في عصر، ولجمهور يؤمن بالأشباح فإن ماركس حقن عباراته عن الشبح الشيوعي بقدر كبير من التهكم.. إن ما يعتقدونه الشبح هو في حقيقته قوة كامنة على وشك التفجر، وإمكانية تاريخية في طريقها إلى التجسد.



مع استحضار مفاهيم التفكيكية التي وضعها جاك ديريدا، وبالتعامل معها بشيء من التصرف الذي تقتضيه موضوعتنا عن ماركس، فإننا إن عددنا ماركس علامة تتضمن (الاختلاف + الإرجاء)، فإن ماركس ليس إلاّ ذاته، متقمصاً كتاباته/ إرثه. هو لا يشبه إلاّ نفسه، ولكن ثمة شيء آخر، مؤجل لا يوجد في العلامة بمدلولها التقليدي.. إنه وعده طالما أن العلامة في المنظور التفكيكي "نصفها وافٍ، والنصف الآخر غير وافٍ". ولأنها غير وافية فإن العلامة تكون تحت الإمحاء (الشطب). فعند التفكيكيين "لا توجد علامة يمكن أن نقول عنها إنها دال لشيء أزلي، فهي لا تتمتع بأية قيمة مطلقة، كما أنها لا تحيل إلى شيء متعال.. فالعلامة سياقية **contextual** وهي تخلق سراب المدلول".

والآن، إذا جئنا بالعلامة الأخرى (الشبح)، فيمكن القول أن شبح ديريدا في كتاب (أطياف ماركس) هو شبح آخر، يختلف عن شبح شكسبير، وشبح (البيان الشيوعي)، له قوة إرجائه، ونقصه الذي يضعه تحت المحو.. وهذه العلامة "ترسلنا بحثاً عمّا تحتاج هي إليه، وتذكّرنا بما هو غير كائن فيها". من هنا تغدو العلامة أثراً علينا أن نتقصى بالتعويل عليه. فبما أن "ما موجود في العلامة يحمل أثر ما هو غير موجود فيها" فإن الشبح الذي تحدث عنه ديريدا لا يحيل إلى ماركس فحسب، إذا ما تجاوزنا الأطروحة البنيوية/ السوسيرية التي ترى في العلامة وحدة الدال والمدلول، بل إلى وعده الذي يُرعب الطبقة البرجوازية العليا، ويتربص بالنظام الرأسمالي. ولا سيما حين نضع

الشبح وماركس في سياقه البلاغي، ونعود ونضع ماركس والماركسية في سياقهما التاريخي، ونقلب ما أرادته التفكيكية من أسبقية للبلاغة على المنطق، ونتبصر في التاريخ.

إن الأثر في مفهوم ديريدا هو البصمة الشبحية على (الكتابة الأصلية) التي هي ليست الكتابة بالمعنى المبتذل، وإنما النقش عموماً سواء كان حرفياً، أو غير حرفي (التصوير السينمائي، الرقص والموسيقى والبورتريت والبوستر، واسم العلم والإيماءة المنطوقة والكلمة المكتوبة، الخ)، إذ ينشأ التمركز حول الكتابة بدلاً من التمركز حول اللوغوس، أو حول الكلام. ويمكن تعريف التمركز حول الكتابة "بأنه هذا الإدراك الحسي الجديد، بأن شيئاً ما، شيئاً غائباً، قد ترك بصماته (بصماته الشبحية) على الموضوعات التي تخلق حركات معينة في الذهن (وتلك البصمات الشبحية هي الأثر). ويبدأ الأثر بالعمل من خلال الاختلاف والإرجاء".

تقودنا شكوكنا إلى تصوّر أن وراء الشيء الظاهر، سرٌ ما؛ شيء مفقود، أو غائب/ الكتابة الأصلية التي تتجلى في شكل آثار مثل طبع الأقدام على الرمال. الأثر يحيل إلى الشيء الغائب الذي لابد أن يكون موجوداً بدلالة الأثر.

إن المطاردة المقدسة المدعومة بكلاب الصيد ضد الطيف (طيف ماركس) لابد أن تتحقق بتعقب الأثر؛ ترصّد هذا الشيء المفقود والغائب، لكن الموجود في مكان ما.. المختلف، الحاضر في مكان آخر، المرجأ (المؤجل) الذي يراهن على الزمان بعدِّ الإرجاء مفهوماً زمانياً.

كان على هاملت أن يختبر صدق شبحه.. أن يضع شبحه على المحك، عبر استشفاف الحقيقة الخفية وراء القناع الذي يلبسه عمه الملك، الذي خلّف أباه وتزوج من أمه. وذلك في ما عُرف بتمثيلية غونزاغو.. أن يقرأ المحو/ المشطوب، ويستقدم ما هو مرجأ.. يقول

هاملت؛ "فإذا لم ينسرح جرمه الخبيئ، عند عبارة معينة، لن يكون ما رأيناه إلا طيفاً لعيناً، وما أنا إلا ملوث الأوهام".

وما كشفت عنه التمثيلية ليست جريمة عم هاملت بحق الملك الراحل فقط، وإنما تبيان مقدار تردد هاملت نفسه، وعدم ثقته بمشروعية عمله، كما يقول كثر من النقاد. لكن هاملت يسعى إلى اليقين، وهذا ما يمنح مسوّغاً لتسويفه وتردده الطويل.



يستدرك صاحبا (البيان الشيوعي) بعد التحدث عن الشبح أنهما ينأيان عن فكرة الشبح بعدِّها خرافة، ذلك أننا إزاء حقيقة تمشي على قدمين.. إزاء قوة تتحرك فعلياً في المدن البرجوازية، في المصنع والمكتب والشارع السياسي.. يعود ديريدا ويسمّي الهلع من عودة ماركس توجّساً من الشبح القادم، أو الشبح المختبئ في مكان ما من المدينة..

بالعود إلى البيان الشيوعي واللعب منطقياً، من خلال الاستعارة، بزعم ماركس وأنجلس حول حقيقية الشبح الشيوعي، يكون الافتراض عن شبح ماركس المهدد (بكسر الدال الأولى)، ونحن نقرأ ديريدا، هو كلام عن حقيقة تنكر البرجوازية إقرارها، كنوع من التعزيم؛ محاولة في إبعاد الشبح وتصويره خرافة. غير أنه ليس شبحاً خرافياً، كما يؤكد ماركس وأنجلس في البيان، أو كما ستؤكد الماركسية في الزمان والمكان التاريخيين، كما نفترض.

وطوال الصفحات التالية سيتعقب مؤلفا (البيان الشيوعي) أثر الشبح.. سيرصدان هذا الأثر بدقة، ولكن ليس بموضوعية كاملة، فهما منحازان، ولا يخفيان انحيازهما، ولا يداريانه أو يخجلان منه.. إنهما متعاطفان مع الشبح (كنايةً عن البروليتاريا المنظّمة) ويبشران به وينطقان باسمه.

إن الشبح سيتقمص هيئة البروليتاريا، ومن ثم هيئة طليعتها الثورية.. إنه بكلمة أخرى؛ شبح مركّب، ينطوي على المتعدد، ولكن في الواحد.. إن بروليتاريا ماركس لا تحضر في تناقض مع الخارج/ البرجوازية فقط، بل تحمل تناقضها في داخلها أيضاً.. ذلك التناقض الذي يعكس صراعاً ذاتياً من أجل تجاوز وضعها، في كينونتها الآنية، واختلافها مع ما تسعى إليه.. قوة الإرجاء التي تفصح الآن عمّا ستكون عليه في زمن آت..الوعد في أن تتغير، ومع تغيرها يتغير العالم برمته.. إذن يمكن أن نؤشر تناقضاً مركباً للبروليتاريا التي في ذهن ماركس؛ مع الخارج؛ العالم الرأسمالي بتناقضاته وآلياته ومنطقه الاستغلالي.. وفي الداخل؛ وهذا يتخذ أنماطاً مختلفة؛ بين وضعها الآني، وما تريد.. في سعيها أن تكون برجوازية، أو تتشبه بها.. وكذلك، بينها وبين البروليتاريا الرثة التي تكون أحياناً أداة بيد الرجعية والبرجوازية.

لا يجوز انتزاع (البيان الشيوعي) من سياقه التاريخي، وهذا لا يعني قطعاً عدّ كل ما جاء فيه يخص أوربا القرن التاسع عشر بتشكل بروليتاريتها واتساع نطاق ثورتها الصناعية.. إن التبصرات المعرفية والتاريخية التي انطوى عليها البيان يعطينا، لا شك، مفاتيح قراءة التراث الماركسي اللاحق. فإذا كان بعض ما قاله ماركس وأنجلس فيه قد تجاوزته تطورات ومفاجآت الواقع التاريخي، ولا سيما في العقود الأخيرة، فإن بعضها الآخر، وهو الجزء الأهم في ديباجة البيان مازال وسيبقى مصدر إضاءة لحركة التاريخ، ومرجعاً فذاً لفكر اليساريين، اليوم وغداً، وحتى زمن بعيد. ومنبع إلهام للمفكرين الذين يجدون في ماركس نسباً لهم، حتى وإن لم يكونوا ماركسيين، بالمعنى التقليدي للكلمة. وفنار أمل للمضطهدين والمستغلين (بفتح الطاء والغين) في العالم كله. ومبعث خوف ورعب للمضطهدين والمستغلين (بكسر الطاء والغين) في العالم كله.

في الذكرى التسعين لصدور البيان، أي في العام 1937 قال ليون تروتسكي:

"يفاجئ هذا البيان، أكثر بيانات الأدب العالمي عبقرية، بطراوته لحد الآن. تبدو أقسامه الرئيسة وكأنها كتبت أمس. حقاً أحسن الكاتبان الشابان (كان عمر ماركس 29 سنة وأنجلس 27 سنة) النظر إلى المستقبل على نحو لم ينظر به أحد قبلهما وربما حتى بعدهما .

كان ماركس وأنجلس قد أشارا، منذ مقدمة الطبعة الإنجليزية سنة 1872، إلى أن أقساما ثانوية من البيان باتت شائخة ولم يعتبرا من حقهما تعديل النص الأصلي لأن البيان أصبح، خلال 25 سنة المنصرمة، وثيقة تاريخية. ومنذئذ مضت خمسة وستون سنة. وغاصت بعض الأقسام المعزولة من البيان بشكل أعمق في الماضي". وسيقوم تروتسكي كما يقول؛ ببذل قصاراه ليعرض في مقالته، التي كتبها بالمناسبة، أفكار البيان التي حافظت كليا على قوتها حتى اللحظة، وكذا تلك المحتاجة إلى تعديلات جدّية أو إضافات.

وفي الذكرى 150 لصدور البيان (2007) سيفعل آلان وود الشيء ذاته في مقالته (البيان الشيوعي للقرن الواحد والعشرين).. يقول في استهلالها :

"يبدو من خلال النظرة الأولى وكأن إعادة نشر بيان الحزب الشيوعي يتطلب شرحا ما . فكيف يمكن لأحدنا تفسير طبعة جديدة لكتاب أُعد منذ 150 سنة تقريبا؟ لكن في الحقيقة، بيان الحزب الشيوعي هو من أكثر الكتب حداثة. ويمكن بسهولة التدليل على هذه الحقيقة. فإذا ما تفحّصنا أي كتاب لبرجوازي كتب منذ ما يقارب القرن ونصف القرن حول نفس هذا الموضوع فسيبدو جليا أن مثل ذلك العمل لا يقدّم إلا فائدة تاريخية بدون أي ذرة قابلة للتطبيق عمليا . في حين أن هذا العمل - بيان الحزب

الشيوعي- يقدّم لنا بكلمات معدودة تحليلا عميقا وشرحا ذكيا لأهم الظواهر التي تشغل اهتمامنا في عالمنا المعاصر".



ستصل أية قراءة تتعدى السطح، حتى وهي تفكّك على طريقة ديريدا، أو تحفر على طريقة فوكو، إلى نتيجة؛ إن صاحبا البيان يرغبان، وربما في لا وعيهما، بالاستحواذ على الشبح وتوجيهه وجهة مقصودة بعينها .. إن العبارات الجازمة القاطعة تعكس ثقة عالية بالنفس وقدرتها على السيطرة والتحكم. بيد أن التاريخ سيكون له رأي آخر؛ إن الشبح لم يعد تحت السيطرة الآن، وأن ورثة ماركس سيكونون أشد ارتياباً وحذراً، وهم يرون تغير طبيعة الشبح وطريقة فعله وشكل وجوده في العالم. وهذا يفسِّر أن المسكوت عنه في الأطروحة الماركسية هو أن البروليتاريا ليست طبقة ثورية، في مطلق الأحوال، وإنما فقط لحظةَ تتعرض للإفقار (النسبي والمطلق)، لحظةَ لا يكون لديها ما تخسره بالثورة سوى أغلالها .،وهي ليست كذلك، تماماً، في وضعنا التاريخي الحالي.

لم يخطر ببال ماركس قط أن تتمتع البروليتاريا بمستوى عال من المعيشة كما هي عليه الآن في الغرب الرأسمالي بفضل وفرة الإنتاج، والتقدّم العلمي ـ التقني وتدخّل الدولة في الحياة الاقتصادية من خلال سياسات معينة كابحة للصراع الطبقي يشكله الصارخ، تدمج المجتمع كله في ما يُعرف باقتصاد الوفرة، وبالاعتماد على نهب البلدان الأخرى. وقطعاً من غير أن يخلو الأمر من أزمات دورية.. ولذا رأى بعض الماركسيين أن مستوى معيشة البروليتاريا لن يشجِّعها على تدمير النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي القائم من أجل هدف طوباوي.. إن البروليتاريا ربما ستخسر في الثورة، أكثر بكثير من أغلالها .. إذن علينا أن نبحث عن مسوّغات أخرى للثورة، وعن كتلة تاريخية جديدة تختلف عن بروليتارية

ماركس في القرن التاسع عشر، لكنها لا تستبعدها. (هذه الطبقة التي لابد أن تكون نواة تلك الكتلة وطليعتها وليست ممثلتها الوحيدة). وأن نعوّل على افتراضات مستحدثة لتغيير مسار التاريخ.

فإذا كان النظام الرأسمالي يتبجح، اليوم، بتلبية الحاجات الفردية، وضمان الحريات الأساسية، فهو بالمقابل يخلق واقعاً، في أوجه عديدة منه، هو غير إنساني بالمرّة. فعدد المهمشين والمنبوذين في ازدياد، وكذلك نسب الجريمة التي لا تني ترتفع، والأضرار الملحقة بالبيئة، والمجاعة التي تنتشر، والمشاكل النفسية التي تعاني منها قطاعات واسعة من المجتمع، تحت وطأة نظام يغدو يوماً بعد آخر، أشد آلية ولا إنسانية ولا أخلاقية. ناهيك عن مجموعة المعضلات والأزمات الطارئة والدورية والمزمنة.

أما إخفاق ماركس في تأشير اللحظة التاريخية المؤاتية، في إطار زمني محدد، لانهيار الرأسمالية وتغيّر علاقات الإنتاج وإقامة المجتمع الاشتراكي، في العالم الصناعي الرأسمالي المتقدّم.. نقول؛ هذا الإخفاق لا يعني أن لا وجود للحظة تاريخية مؤاتية، في نقطة ما من المستقبل، استطاع حدس ماركس الوقوع عليها، ولم يستطع تحديدها على وجه الدقة. فالرأسمالية صارت واعية لقوانين حركتها وتناقضاتها، تلك التي اكتشفها ماركس. ولأنها نظام اقتصادي سياسي مرن وبارع وعقلاني (أداتي) إلى حد بعيد، فقد نجحت في استثمار وعيها ذاك للحيلولة دون تفجر التناقضات، وبذا أخّرت اللحظة المرتقبة، ولكن ليس إلى الأبد.

فبوساطة آليات مبتكرة ومناورات حاذقة يمكن التلاعب بفعل القوانين التي ليست موضوعية بالكامل، وإنما خاضعة، أيضاً، لفعل البشر.. إن وعي الضرورة الذي يعين الماركسي على العمل في الاتجاه التاريخي الصحيح، يعين الرأسمالي كذلك في عرقلة ذلك الاتجاه. وأكثر ما استفادت منه الرأسمالية هو الجمود العقائدي الذي طبع سياسة المعسكر الاشتراكي، وأدى، فيما بعد، إلى تفككه، كما لو أن العقل الرأسمالي كان أكثر دراية بما قاله ماركس.

إن (البيان الشيوعي) وضع الشبح في ضمن خريطة، وعلى مسار محدد بصرامة قاطعة. غير أن التاريخ نكّل بهذا.. انتقم الواقع، إذا ما استعرنا عبارة لبرهان غليون، من النظرية، وتفلّت الشبح.. صار على غير ما كان عليه. أو على صورة تتباين، إلى حد مؤسٍ، عن تلك التي رسمها ماركس وأنجلس في بيانهما. بيد أن هذا لا يعني أبداً، فساد النظرية.. أخطأ ماركس في النبوءة، بيد أنه لم يخطئ في القراءة. فأبداً لن نستطيع أن نثبت أن تاريخ العالم ليس تاريخ صراع الطبقات. وأبداً لن نستطيع أن نجزم أن الاشتراكية ليست مستقبل العالم. ويبقى صحيحاً أن "تاريخ الشعوب التي لها تاريخ هو تاريخ الصراع الطبقي" حيث تنخرط شعوب كثيرة اليوم بفضل التقدم التقني، وسياقات العولمة في حركة التاريخ. والصراع الطبقي واحد من أهم محرّكات التاريخ، قد يخفت أحياناً، ويحتدم أحياناً، ويتخذ أحياناً صيغاً مختلفة، معقّدة، لكنه لن يتوقف طالما ثمة تفاوت يتسع؛ أغنياء يزدادون ثراء، وفقراء يتسع عددهم ويتدهور مستوى معيشتهم، يوماً بعد آخر، على الصعيد الكوني.

ما يعنينا أن الرأسمالية لن تهزمها قوة من خارجها، خارج محيط فعلها السياسي والجغرافي والثقافي، فليست ثمة قوة مؤهلة لذلك، لأن تلك القوى التي رشحها هنتنغتون للصراع هو جزء من المنظومة الرأسمالية ذاتها، أوهي اندمجت فيها، وهذه ليست غير قادرة فقط، وإنما ليست من مصلحتها أن تتهاوى الرأسمالية، لذا يبقى العدو الأول للرأسمالية هي الماركسية التي سينتاب شبحها الغرب الرأسمالي مجدداً، ومن داخل البنيان الرأسمالي.

قلنا؛ ما سيجعل الرأسمالية الغربية تتآكل من الداخل، لابد انه موجود في الداخل الجغرافي السياسي للرأسمالية نفسها، ولكن هذا لا يلغي دور اللاعب/ العامل الخارجي. فالكتلة التاريخية الجديدة ستكون معولمة (أممية) كذلك، لأن المشاكل التي أفرزتها الرأسمالية تتعولم هي

الأخرى.. إن ما سيوحد تلك الكتلة ليست المصلحة الاقتصادية المباشرة والضيقة فحسب، كما كان شأن بروليتاريا القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين (بروليتاريا ماركس وأنجلس ولينين) بل تحديات جديدة، كونية الطابع أيضاً، مثل الأمراض الفتاكة التي يسببها التقدم التكنولوجي المنفلت، وكذلك، والأهم مشاكل البيئة من احتباس حراري وخطر اتساع ثقب الأوزون وخطر ذوبان جليد القارتين القطبيتين المنجمدتين وخطر تدمير الغابات وزيادة التصحر وانخفاض مناسيب مياه الأنهار والبحيرات، أي باختصار؛ تدمير المحيط الحيوي وتبذير موارد الأجيال القادمة على يد الشركات الرأسمالية الاحتكارية الكبرى العابرة للقارات. وهذا ما نبّه إليه لينين مبكراً وهو يحلل طبيعة الإمبريالية بعدِّها أعلى مراحل الرأسمالية، في حينها. ناهيك عن العامل الاقتصادي؛ فوضى الأسواق، وسيطرة الشركات الاحتكارية عليها، وازدياد البطالة، وعدد الذين يعيشون تحت خط الفقر، واتساع هوامش المدن، والانفجار السكاني وتبديد الموارد المحدودة، وأزمات الغذاء والطاقة، والأسواق المالية والتضخم، الخ.

إذن هي كتلة تاريخية جديدة، يحرِّكها وعي كوني وضمير إنساني يقظ والمصلحة العليا للمجموعة البشرية. وهي لا تتمأسس على غرار الأحزاب اليسارية التقليدية فقط، بل، وأيضاً في إطار منظمات وفعاليات المجتمع المدني الوطنية والعابرة للحدود، وفي ضمن جماعات المدافعين عن البيئة، ومراكز البحوث وأجهزة الإعلام المستقلة. ولابد أن تفكر بمنظور استراتيجي متقدّم وبطرق مبتكرة، لاشك ستجترحها في كفاحها مستقبلاً.

تطلق قوى أوربا القديمة. بل قل؛ الغرب الحديث كله، كلاب الصيد، لتعقّب أثر الشبح والفتك به. أو على الأقل، لتحجيمه، وحصره في مكان ضيق، وتجنب تأثيره وفعله.. ما تخشاه تلك القوى، في أعمق

أعماقها ليس التنين الصيني الرأسمالي أو الإرهاب الأصولي الديني، كما تدّعي، بل الشبح الماركسي. وقد يبدو في الظاهر أن الرأسمالية مشغولة بالصراعات القائمة على الحدود الثقافية، كما نظّر لها هنتنغتون. لكنها في الحقيقة قلقة من أن يكون فوكوياما على ضلال. وأن الشبح لم يمت. وإنه سيعاود المجيء.

وما يزال يتصادى، على ما يبدو، توعّد ماركس للبرجوازية الرأسمالية بتحطيم عالمها والقضاء عليها، في زاوية حساسة من وعيها. وأحسب أن ما يجب على ماركسيي اليوم أن يعززوه هو فكرة الشبح ذاتها .. شبح القرن الحادي والعشرين الذي يختلف، بلا ريب، عن قرينه؛ شبح القرن التاسع عشر.

المصادر:

1ـ مسرحية (هاملت) شكسبير.. ترجمة؛ جبرا إبراهيم جبرا.

2ـ (ما الذي يحدث في هاملت) جون دوفر ويلسون.. ترجمة؛ جبرا إبراهيم جبرا.

3ـ (البيان الشيوعي) ماركس وأنجلس.. النص المنشور على موقع الحوار المتمدن.

4ـ (أطياف ماركس) جاك ديريدا .. ترجمة؛ د .منذر العياشي.

5ـ (البنيوية والتفكيك: تطورات النقد الأدبي) س. رافيندران.. ترجمة: خالدة حامد.

6ـ مقال (تسعون سنة من البيان الشيوعي) ليون تروتسكي. (الحوار المتمدن).

7ـ مقال (البيان الشيوعي للقرن الواحد والعشرين) آلان وود. (الحوار المتمدن).

ثلاثة أشباح.. ثلاثة نصوص

شكسبير.. ماركس.. ديريدا

في هذه الورقة، نجدنا بصدد ثلاثة أشباح تغرينا بملاحقتها.. بمحاولة الإمساك بها وإنْ افتراضاً.. بالتعرف عليها، باستنطاقها.. أشباح ثلاثة تجوب نصوصاً ثلاثة وقد تشكلت في مدار ثقافة متعينة هي الثقافة الغربية، وحظيت بمواقعها ثمة، واكتسبت مشروعية وجودها، وقوة حضورها الدلالي.. ثلاثة أشباح نعرّضها للقراءة، بعدّها متورطة بعلاقة تناص فيما بينها، أو علاقة تراسل وتناظر وتواطؤ.. قراءة تقرِّبنا، من تخوم الفكر الإنساني، وهي تخوض بنا في القلب من الفكر الغربي منذ بزوغ فجر النهضة الأوربية، وحتى الآن، وغداً.

الشبح الأول أطلقه شكسبير في نص مسرحية (هاملت)، والشبح الثاني أطلقه كارل ماركس وفردريك أنجلس في نص (البيان الشيوعي)، فيما الشبح الثالث أطلقه جاك ديريدا في نص (اطياف ماركس).

كل شبح غامض بطبيعته.. لا يمكن الحديث عن شبح يفتقر لصفة الغموض وإلاّ لن يكون كذلك، ولن يخيف. والإخافة، كما سنعرف لاحقاً، وظيفة من وظائف الشبح. والشبح لا يقدّم نفسه على أكمل وجه وبوضوح، كي ينجز مناورته.. هكذا الأمر مع شبح شكسبير، وشبح ماركس وأنجلس، وشبح ديريدا. والشبح لا يساوم، لا يرضى بالمساومة إلاّ في النادر، وليس على حساب قضيته في النهاية، فهو يأمر حيثما تهيأت له فرصة إصدار الأمر.. شبح شكسبير يأمر بالانتقام.. ظهوره سيجعل هاملت يقول:

"فالزمان مضطرب، يا للكيد اللعين، أن أكون أنا قد ولدت لأصلح منه اضطرابه".

وشبح ماركس وأنجلس يأمر بتغيير العالم:

"ويأنف الشيوعيون من إخفاء آرائهم ومقاصدهم، و يُنادون علانية بأن لا سبيل لبلوغ أهدافهم إلاّ بإسقاط النظام المجتمعي القائم، بالعُنف. فلترتعد الطبقات السائدة خوفا من ثورة شيوعية. فليس للبروليتاريين ما يفقدونه فيها سوى أغلالهم وأمامهم عالما يكسبونه.

يا عمّال العالم، اتحدوا !".

وكذا الأمر مع شبح ديريدا الذي هو الشبح السابق نفسه، الرامي إلى معاودة المجيء.. يقول ديريدا:

"ليس من غير ماركس، ليس ثمة مستقبل من غير ماركس. وإنه لن يكون من غير تذكّر ماركس، ومن غير ميراثه: وعلى كل حال من غير ماركس مخصوص، وعبقريته، وعلى كل حال من غير معقول واحد من معقولاته. وذلك لأن هذا سيكون فرضيتنا أو بالأحرى سيكون تحيّزنا: ثمة أكثر من واحد، ويجب أن يكون أكثر من واحد".

إذن، هناك إفراط في العناد والتصميم عند أشباحنا الثلاثة. وكل شبح مخاتل، مملوء بالمفاجآت، فأنت لا تعرف ماذا سيعمل في اللحظة الآتية، فهو قد يعلن عن هدفه النهائي، لكن من الصعب التعرّف على طريقته.. إنه في صراع يتطلب المناورة والمفاجأة. ومن هنا قوته.. قوته في غموضه وفي عناده وتصميمه ومخاتلته ورفضه للمساومة.

يختلف شبح البيان الشيوعي عن شبح (هاملت) دوراً ووظيفة. فالأخير يظهر لبعض شخصيات المسرحية بعدّه شبحاً. وهويته هي هوية شبح، فيما لا نستطيع أن نقول الشيء ذاته عن شبح (البيان الشيوعي) فهو هنا شيء آخر، ماهية أخرى.. شيء يشبه الشبح، أو يسلك كالشبح، وما هو بشبح. وفيما يحث شبح شكسبير على فعل داخل النص، فإن شبح ماركس وأنجلس يحث على الفعل، ويفعل خارج

النص، في العالم، بقصد تقويض أسس هذا العالم وتغييره.. شبح ديريدا مثّل قاسماً مشتركاً بين الشبحين الآخرين، فهو شبح بافتراض أن ماركس قد (مات) في أطروحة فوكوياما عن (نهاية التاريخ والإنسان الأخير). وقد سعى فوكوياما إلى حبسه، داخل نص وإلى الأبد.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية هو ربما لم يمت بتأكيد ديريدا نفسه، وله القدرة على أن يفعل خارج النص، في العالم. "فلنأخذ الحذر إذن (يقول ديريدا) فربما لا تكون الجثة قد ماتت، قد ماتت بالبساطة التي يحاول التعزيم أن يوهم بها. فالتواري يبدو دائماً هنا، وأن ظهوره ليس عبثاً. وأنه لا يفعل عبثاً". والتعزيم محاولة لطرد الشبح سحرياً.

يتجاوز الشبح التاريخ، المكان والزمان.. يحضر ويمضي كأنما من غير مسوّغات، من غير شروط ومقدمات، فهو عنصر مفارق، لا محايث.. حضور موهوم.. الحضور اللاحضور، إذا ما أخذنا كلمة الشبح، منتزعة من كل سياق، ومبرأة من كل مدلول رمزي.

هل كان اللجوء إلى كلمة الشبح عند ماركس وأنجلس استعارة غير موفقة، فيما لجوء ديريدا إليها ينم عن خبث طالما أن الشبح هو معطى حالة الموت، وهو في النهاية تهيؤ لا أصل فيزيقي له، وخرافة؟ لابد، إذن، من أن نفهم الشبح بمدلوله المجازي.. هذا الشيء الغامض والمقلق.. هذا الشيء المبشِّر الواعد، والمنذِّر المهدِّد.



في كل مرة، نحن، في مواجهة شبح سياسي. فظهور الشبح في النصوص الثلاثة يوحي بتقلبات أساسية في الوضع السياسي.. شبح هاملت مقدمة لقتل الملك المغتصب (بكسر الصاد).. شبح (البيان الشيوعي) مقدمة لتغيّرات تاريخية تمهيداً للإطاحة بالرأسمالية. شبح (أطياف ماركس) نذير بتحوِّل مؤجل، وإيحاء بأن شبح (البيان الشيوعي) لم يمت.

في مقابل هاملت المتردد وغير المتيقن، هناك ماركس العازم والمتأكد، وإزاءهما يقف ديريدا بشيء من الشك، وشيء من اليقين. وإذ يبدو هاملت وماركس جدّيان ومهمومان بقضيتيهما، فإن ديريدا يوحي لنا كما لو أنه يلعب وهو نصف هازل ونصف جدّي. فالأشباح الثلاثة مقاصدها سياسية.. شبح شكسبير يبغي تغيراً في الحكم؛ فرد محل فرد آخر. وشبح ماركس وأنجلس يبغي تغيراً سياسياً ثورياً في النظام الاجتماعي/ السياسي القائم. وشبح ديريدا يطرح نفسه قوة تهديد سياسي، في الكمون، يتربص بالنظام ذاته، بعدما ظنوا أنه (أي الشبح) اختفى، ولن يعود إطلاقاً.

وإلاّ، والسؤال يفرض نفسه، ما الذي يدفع واحداً من مفكري عصر العولمة الرأسمالية (فوكوياما) إلى ادّعاء (نهاية التاريخ) بالاستناد إلى هيجل المطروح من منظور كوجيف؟ ما الذي يجعله يعلن انتصار الليبرالية النهائي إن لم يكن نكاية بماركس، أو خوفاً من ظهور شبحه، وباستعارة تخريج جاك ديريدا، إن لم يكن كتاب (نهاية التاريخ) نوعاً من التعزيم للحيلولة دون ظهور الشبح كرّة أخرى في المدن الرأسمالية الكبرى؟.

شبح (هاملت) لا يفعل، إنه يدعو للفعل، يحرّض عليه، ينتظره ويراقبه ويقومه. أما شبح (البيان الشيوعي) فعلى العكس.. إنه فاعل بذاته، يقوم بالفعل، ويدعو إليه، ويحرّض عليه أيضاً، لأنه ليس شبحاً محضاً، حسب ما يخبرنا صاحبا البيان، وإنما حقيقة ظاهرة وخفية في آن.. مجسَّدة وشبحية في آن.. يقول ماركس وأنجلس:

"إن قوى أوروبا كلها أصبحت تعترف بالشيوعية كقوة.

إن الشيوعيين قد آن لهم أن يعرضوا، أمام العالم كله، طرق تفكيرهم، وأهدافهم، واتجاهاتهم، وأن يواجهوا خرافة شبح الشيوعية ببيان من الحزب نفسه". ولكن ماذا عن شبح (أطياف ماركس)؟ ماذا عن ماركس نفسه.. ماركس الذي هو صوت الآن، صوت يخاطبنا عبر السنين، لا في سبيل أن نفعل فحسب، وإنما أن نقرأ العالم بعيون ناقدة.

إن شبح الأب/ الملك المغدور في مسرحية (هاملت) سيدفع هاملت إلى الانتقام في النهاية، فحضور الشبح يتخذ دور المساعد والمحرّض والحامي. وسيكون، في النهاية، فعل ما، ذروة المسرحية واكتمال بنيتها الدرامية. غير أن دلالة الشبح في (البيان الشيوعي) أمر مختلف.. إنه شبح في كوابيس من يعاديه ويخافه، فالشبح الشيوعي ليس شبحاً إلاّ مجازاً.. إنه حاضر وموجود في التاريخ، غير أنه في تلك اللحظة، يتنقل في طرقات ومدن أوروبا القرن التاسع عشر، متنكراً متخفياً كالشبح، فهو الشبح الذي سيستحيل حقيقة فاعلة في الواقع والتاريخ، أو سيتكشف كذلك.

وأخيراً، ماذا بشأن شبح ماركس في كتاب ديريدا؟. ماركس الذي افترضوا موته، ها هو شبحه يعود، أو يُخيل إليهم أنه عائد.. هو شبح مصمم على استعادة تجسيده مرة أخرى، إلى تمزيق الكفن، والنهوض ثانية حياً يرزق، حياً يفعل. فشبح ماركس وحده هو ما يخيف في نهاية المطاف. ولذا، في أثره، هناك من يطلق كلاب الصيد "ففي لحظة الشفق، قبل أو بعد ليل كابوسي، وفي النهاية المفترضة للتاريخ، تقوم مطاردة مقدسة تدعمها كلاب الصيد ضد هذا الطيف". ولكن؛ ما الذي يهيج كلاب الصيد ويجعلها تطارد الشبح (الماركسي)؟ إنها البصمة الشبحية في المشهد الغربي، وحتى العالمي التي تنبئ عن حضور الغائب، أو إمكانية حضوره، في مكان ما.. غائب ليس من السهل تعيينه، ومن ثم القضاء عليه، كما لو أنه موجود في كل مكان، أو في اللامكان.. مكان ما من المستحيل تحديده. فالشبح كينونة متسربة، تتبدد بسهولة وتعاود الظهور بسهولة أكبر. هو ليس رجلاً بعينه، أو حتى مجموعة بشرية محددة. فهل نقول إنه أثر متمأسس في الوعي الجمعي، أو عَرَض نفسي يتخذ شكل القلق والخوف عند بعضهم، ويتخذ شكل الوعد والأمل وصورة الخلاص عند بعضهم الآخر، معبِّراً، واقعاً ومجازاً، عن التناقض الأصلي الذي هو أس الصراع

الرئيس في عالمنا، ومحرّك التاريخ، بتأكيد ماركس وأنجلس: "إن تاريخ أي مجتمع، حتى الآن، هو تاريخ صراعات طبقية"؟.

وفي النتيجة؛ إن كلاب الصيد، وهي تقتفي أثر الشبح، إنما تمضي إلى حتفها، إذا ما استعرنا المعتقد الأليزابيثي. وقد كان الاعتقاد السائد في عصر شكسبير أن "كل من يعبر البقعة التي يُرى فيها الشبح يصبح هدفاً لأثره الخبيث". ومن يقف في معارضته إنما يجازف بحياته، فالطيف قوة لا تُقهر، وإذن؛ من يتعقب أثر الشبح إنما يسير إلى التهلكة.

إن افتراض الشبح يحيل إلى موت الأصل، فأب هاملت/ الملك قد مات أو قُتل. لكن الأصل في البيان لم يمت، بل إنه ولد لتوّه، وهو ماثل في فكر وجد مرة وإلى الأبد في منطق ومنهج وتوجهات.. فكر دخل في صلب كينونة العصر.. صار جزءاً من بنية عقله، فماركس ليس محض رقم غفل في ضمن طابور الواقفين في نفق تاريخ الفكر.. إنه هناك، نعم، ولكن في أقصى توهجه لمن يرى، وخارجه أيضاً.. هنا الآن وغداً، وفي أي وقت.. ليس كاملاً ولا نهائياً وإلاّ لقلنا إنه مات وشبحه خرافة.. إن البياض الذي تركه، والأفق المفتوح الذي شرعه، والفرص التي أتاحها يحفّز دوماً لقراءة جديدة وفهم جديد وفعل جديد.. عالم جديد، مرتقب، ولكن ليس من غير ماركس، لأن ماركس لا يسوّغ، بل ينقض، هو النقيض الأصلي للعالم القائم بروحه السقيمة.

هل كان طيف (هاملت) حاضراً في ذهن ماركس وأنجلس وهما يدبِّجان (البيان الشيوعي) مثلما كان حاضراً حقاً في ذهن ديريدا وهو يتكلم عن أطياف ماركس؟ إذا كان شكسبير المرتبط بعصره المؤمن بالأشباح قد أعطانا الوجوه المتباينة لها في أذهان معاصريه المختلفين عقائدياً بين كاثوليك وبروتستانت ومثقفين أصحاب ذوق وفهم لهم رؤيتهم المميزة. فإن ماركس في استدراكه ينكر كون الشبح المفترض شبحاً.. يستثمر رمزية الشبح وهو يحكي بتهكم عن الرأسمالية الخائفة

من الشبح الشيوعي، ليعود ويؤكد أن الشبح ليس إلا حقيقة موجودة على أرض الواقع. يحث الشبح هاملت على فعل عنيف/ انتقامي ويبقى هاملت متردداً لأنه لا يعرف حقيقة هذا الشبح:

"سواء روحاً منعماً كنت، أم مارداً لعيناً، بنسائم من السماء جئت، أم بأعاصير من الجحيم، خبيث النوايا كنت أم نبيلها، فإنك قادم في شكل يثير التساؤل".

يؤدي الشبح وظيفة المنذر عند شكسبير الأليزابيثي، وماركس المادي الجدلي، وديريدا التفكيكي؟.. يقول هاملت "روح أبي تحت السلاح؟ ليس كل شيء على ما يرام. لعل في الأمر سوءاً، ليت الليل يقبل الآن".. هاملت الساعي إلى الانتقام متردد بسبب الشك في حقيقة الشبح.. إنه غير متأكد وإلاّ لأقدم على الانتقام فهو بحاجة إلى أن يختبر شبح أبيه، فيما لا يساور ماركس أدنى شك في حقيقة شبحه الشيوعي وقدرته على الفعل. أما ديريدا فإنه بعد أن يرسم مشهد لحظة الشفق "قبل أو بعد ليل كابوسي، وفي النهاية المفترضة للتاريخ..." يومئ إلى كيف "تقوم مطاردة مقدسة تدعمها كلاب الصيد ضد الطيف: فلقد تحالفت كل قوى أوروبا القديمة في مطاردة مقدسة تدعمها كلاب الصيد ضد هذا الطيف". فيلاحظ (ديريدا) كيف تجري في الغرب الرأسمالي محاولة طرد الشبح سحرياً ـ شبح ماركس ـ "وتعزيم العودة الممكنة لسلطة يُنظر إليها على أنها شريرة في ذاتها والتي تتابع تهديدها الشيطاني بملازمة القرن": (القرن العشرون). ولكن، حسبما يستدرك ديريدا: "فمادام مثل هذا التعزيم يلح اليوم، بإجماع أصم، لكي يبقى الذي مات، كما يقال، ميتاً، فها هو يوقظ الشك. إنه يوقظنا هنا حيث يريدنا أن ننام، فلنأخذ الحذر، إذن؛ فربما لا تكون الجثة قد ماتت". إنه الشبح الذي يجوب بعد الحرب الباردة، وانهيار المعسكر الاشتراكي في العقد الأخير من القرن العشرين، لا طرقات أوروبا وحدها، وإنما

طرقات العالم كله. عازماً على قضّ مضجع الرأسمالية في القرن الواحد والعشرين. ولكن؛ أهو شبح القرن التاسع عشر ذاته، أم شبح آخر، غير مقيد بزمان ومكان؟.

الشبح هو وليد مخاوف الرأسمالية، الخارج من ذهنها، أو بالأحرى من لا وعيها. لكن الشبح، ها هنا، ليس مجرد وهم.. إنه مجاز يعكس حقيقة مخفية ومقنّعة. أو هو كناية عن النقيض الجدلي.. الطباق الذي تقترحه الأطروحة، الطباق الضروري تاريخياً. فالنمط الرأسمالي يحمل جرثومة موته في داخله، بحسب الرؤية الماركسية.. الجرثومة الكامدة والخامدة نوعاً ما، لكن القابلة للنشاط حين تتوفر الشروط الملائمة، ربما بعد ربع قرن، أو نصف قرن أكثر أو أقل.. هذا ما لا يتجرأ أحد على تحديده زمنياً، أو حتى قوله.. هذا ما يجب أن يتجرأ الماركسي على قوله الآن، وغداً وبعد غد.

لا تثق الرأسمالية أبداً بانتصارها النهائي، كما يوحي ديريدا، فالشبح ذاك يتربص بها.. إنه كابوسها.. يهددها مثل ضمير واخز، يحاكم من زاوية الأخلاق. أو هو إمكانية تقويض وفناء، باعتبارات التاريخ ومنطقه، أو تحولات البنية. سمِّها ما شئت.

لم يكن لماركس أن يوجد، كما عرفناه، لولا الرأسمالية.. ولم تكن للرأسمالية أن تستمر من غير أن تحدس بزوالها.. فالشبح هناك....

المصادر:

1. مسرحية (هاملت) شكسبير.. ترجمة؛ جبرا إبراهيم جبرا.

2. (ما الذي يحدث في هاملت) جون دوفر ويلسون.. ترجمة؛ جبرا إبراهيم جبرا.

3. (البيان الشيوعي) ماركس وأنجلس.. النص المنشور على موقع الحوار المتمدن.

4. (أطياف ماركس) جاك ديريدا.. ترجمة؛ د.منذر العياشي.

ما بعد ماركس.. ما بعد الماركسية

1. مدخل

ليس من المنطقي والإنصاف الاكتفاء بحشر كارل ماركس ونظريته ما بين دفتي الكتب الخاصة بتاريخ الفكر الإنساني، والتعامل معه على وفق الطريقة ذاتها التي نتعامل بها مع نصوص أساطين الفكر والفلسفة، أولئك الذين اكتفوا بتفسير العالم، منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو وحتى يومنا الحاضر. إن ما تركه ماركس هو فكر دائم التحرش بالواقع التاريخي. فهو أداة نقد، لاسيما للنظام الرأسمالي، لم تستنفد مقوماتها المنهجية ورؤاها بعد. وهو مشروع للتطبيق الكوني ما زال يداعب مخيلة ملايين البشر في أرجاء المعمورة، ويحفّز على التفكير والعمل من منظور ما نطلق عليه تسمية؛ الماركسية، في سبيل تفسير العالم وتغييره في الآن معاً.

بعد وفاة ماركس عمل كثر من المفكرين على تخصيب النظرية الماركسية بمعطيات مناهج وأفكار نمت ونضجت في حقول معرفية مختلفة. وبذلك لم يبق الفكر الماركسي جزءاً من تاريخ الفكر فقط، وإنما ظلَّ فاعلاً في المجال المعرفي لاحقاً، ومؤثراً بقوة في الحدث التاريخي. ولابد أن نتائج التلقيح والتخصيب والتفاعلات ستنتهي إلى غير ما انتهى إليه ماركس بشأن قضايا ومعضلات شتى، بعضها لم يكن معروفا في عهد ماركس، أو لم يكن معروفاً بهذه الحدّة.

والآن، بعد هذا الذي حصل كله، ما الذي تبقى من ماركس، والماركسية؟ وماذا عن؛ ما بعد ماركس، وما بعد الماركسية؟ وهل الـ (ما بعد) ضرورة يقتضيها منطق التطور التاريخي؟ هل الـ (ما بعد) شيء

محتم؟ وأن يكون هناك تأسيس لـ (ما بعد) لنظرية ما، ألا يثبت، من جهة ثانية، حيوية تلك النظرية، واستمرار قدرتها على التأثير والإلهام؟.

لنفرّق أولاً، بين مقولتي (ماركس والماركسية).. بين ماركس الرجل المفكر والمناضل السياسي الاشتراكي المولود في العام 1818 والمتوفى في العام 1883، وما أورثه إيانا من أفكار ونظريات ومفاهيم وتعليقات وتعقيبات وهوامش في مؤلفاته ورسائله، فضلاً عن منهج دراساته العلمي الجدلي والذي به أنشأ ما سميت بالمدرسة الماركسية والحركة الماركسية، وبين الماركسية التي هي شيء آخر أوسع وأعقد وأشد التباساً. فالماركسية استندت إلى المبادئ النظرية التي أرساها ماركس والمنهج الذي اختطه، لكنها ضمّت، فضلاً عن أفكار ماركس وفردريك أنجلس، فيما بعد، أفكار أعداد لا تحصى من المفكرين ممن تبنوا أفكار ماركس وأوسعوه شرحاً وتفسيراً وتأويلاً، وبعضهم تقويماً ونقداً وإعادة صياغة، حتى ما عادت هناك ماركسية واحدة، بل ماركسيات متناقضة، وأحياناً متناحرة.

ماذا يعني أن تسبق كلمة الـ (ما بعد) اصطلاحاً/ مفهوماً مشاعاً، غنياً وإشكالياً مثل (الماركسية) وتندمج به؟ عمَّ نكون نتحدث إذ ذاك؟. وهل نقصد الشيء عينه حين نجترح اصطلاح/ مفهوم (ما بعد ماركس)؟. هل القول بـ (ما بعد ماركس) يعادل القول بـ (ما بعد الماركسية)؟ أم أننا نشير، ها هنا، إلى مسألتين، أو واقعتين نظريتين مختلفتين؟ هل نقصد، وببساطة، بـ (ما بعد ماركس) الأشخاص المفكرين الذين ألهمهم ماركس، والذين جاءوا بعده، وبـ (ما بعد الماركسية) الحركات والتيارات الفكرية التي ظهرت بعد ظهور الماركسية؟.

هل يعادل القول بما بعد الماركسية، بالمقارنة مع الماركسية من حيث صيغة المفهوم ونطاقه وبنيته القول بما بعد الحداثة بالمقارنة مع الحداثة، إذ أن ما بعد الحداثة جاءت لتفنّد وتسفّه المنطلقات والمبادئ

التي قامت عليها الحداثة؟. وفي حين، نحن نعلم أن الأفق النظري ونطاق اشتغال ما بعد الماركسية بالقياس إلى الماركسية يختلف تماماً عن الأفق النظري ونطاق اشتغال نظريات ما بعد الحداثة بالقياس إلى الحداثة. فهل أن اصطلاحات الـ (ما بعد) تشير إلى مناهج وحقول دراسات ومقاصد تتباين بحسب السياق المستخدمة فيه؟.

يقول الدكتور فالح عبد الجبار في مقدمة كتاب (ما بعد الماركسية) الذي أعد فصوله المكتوبة من قبل باحثين متعددين ومنها فصل كتبه هو بعنوان (ماركس والدولة: النظرية الناقصة)؛ "هذا الكتاب محاولة متعددة الاجتهادات.

ولعل عنوان الكتاب نفسه يعبّر عن هذا التعدد بما يكتنفه من لبس. فكلمة (ما بعد) قد تُفسّر بمعنى التجاوز. أو معنى النسخ. أو معنى السؤال. هل نغالي إذا قلنا إن ثمة حاجة محسوسة إلى كل ذلك؟" .

يومئ اقتران (الما بعد) بمفهوم معين، أحياناً، إلى إعادة تحديد مساحة اشتغال المفهوم ذاك، ونطاق تأثيره.. يستحيل المفهوم جهازاً جرى تكييفه ليغدو مفتاحاً أو آلة لاستكشاف نظري، أو معياراً للتقويم والاستشراف. ولا شك أن إتقان كيفية تفعيل عمل المفهوم نظرياً لبناء تصور عن واقع قائم، وفي طور التحوّل، يعد شرطاً محايثاً في الجدل الدائر حول الـ (ما بعد/ الحداثة، الكولونيالية، البنيوية، الماركسية، الخ). مع تباين ماهية وطبيعة ومجال استخدام وحدود كل مفهوم من هذه المفاهيم. فهل الـ (ما بعد) كناية عن قطيعة معرفية مثل تلك التي تحدّث عنها جاستون باشلار، ومن ثم ميشيل فوكو، أم استمرار للأصل بطرق أخرى؛ أي ضرورة للاستمرار؟.

يضعنا هذا، في البدء، أمام واقع اصطلاحي جديد، مغاير للاصطلاح السابق؛ (الماركسية)، وقبل ذلك للاسم العلم؛ (ماركس)، لنجد أنفسنا، حينئذ، مقودين لمواجهة جملة شائكة من التساؤلات والأفكار.

هل يصح أن نطلق على شخص ما تسمية؛ (ما بعد ماركسي) وأن ننعت حركة فكرية، أو سياسية ما، بأنها (ما بعد ماركسية)؟ وعلى وفق أية معايير؟. هل يمثّل الاصطلاحان/ المفهومان (ما بعد ماركس وما بعد الماركسية) ظاهرة فكرية واحدة علينا القيام بتوصيفها؟ هل نتحدث عن تيار فكري بعينه، واضح الرؤى والأهداف ومتماسك، أم عن تيارات شتى، ربما تكون متناقضة في توجهاتها؟ وحين نقول ما بعد ماركس فهل نروم نقد ماركس وتقويمه، أم نرمي إلى أن نكون ضدّه؟.

هل ما بعد الماركسي هو الماركسي الذي هجر الماركسية وبات يؤمن بفكر آخر يناقضها؟.. في المقابل، أنقصد بمفكري (ما بعد ماركس) أولئك الذين اصطفوا في خانة (ماركس)، شارحين نظريته ومؤوليها مع الالتفات إلى ما طرأ على الفكر الإنساني من تطور، وعلى التاريخ والواقع الإنسانيين من تحولات عميقة، حاسمة؟ أهم مطورو تلك النظرية؟ أهم منتقدوه من الموالين أم هم منتقدوه من الخصوم؟ أو إنهم من عالجوا القضايا ذاتها من منظور مختلف؟. أهم من قاربوا الموضوعات التي تناولها ماركس، وهذه المرة من منظور جديد.. بقوا مخلصين، في سبيل المثال، للتحليل الطبقي، ولكنهم أخذوا بنظر الاعتبار الخريطة الجديدة للمواقع الطبقية والصراعات والتحالفات الطبقية تبعاً للشروط المستجدة للواقع ليعيدوا معها صياغة النظرية، مكيّفة مع التطور التاريخي؟.

هل أن الماركسيين الذين جاءوا بعد ماركس، ومنهم الماركسيون المعاصرون هم جميعاً ما بعد ماركسيين؟ أم هم فقط أولئك الذين حاولوا ملاءمة النظرية الماركسية مع واقع اقتصادي/ اجتماعي/ سياسي أكثر تعقيداً من ذاك الذي خبره ماركس، وصاغ نظريته ومنهجه في ضوء معطياته؟ هل بالإمكان القول أن الـ (ما بعد ماركسيين) هم الورثة الشرعيين المخلصين لماركس، أم هم ورثته، بوجه عام، العاقين

منهم والأوفياء؟. وأيضاً؛ من زاوية أخرى، هل نقصد بما بعد الماركسية تلك النظريات التي استعارت الماركسية وطورتها لكنها مكثت في ضمن فضائها، أم هي النظريات التي جاءت بعدها وانتقدتها وصاغت لنفسها جهازها المفاهيمي الخاص ومنهجها التحليلي الخاص وبنيتها النظرية الخاصة؟.

هل يزيح الاصطلاح الثاني المتضمن للما بعد الاصطلاح الأول وهو، في هذا المقام (الماركسية)؟ وأرى أنه في الحالات كلها، يجب أن يتعرض الاصطلاح الثاني للاصطلاح الأول. ويبقى السؤال عن شكل هذا التعرّض وآليات اشتغاله ومقصده. فيبرز عدد من الاحتمالات؛

- أن يقوم الاصطلاح الجديد بنسف الاصطلاح السابق وإقامة بنيانه النظري على أنقاض ذلك الاصطلاح المدمَّر.

- أن يستوعب الاصطلاح الثاني الاصطلاح السابق ويرممه، أي يصلحه ويطوِّره.

- أن يضعه على محور مغاير، في مواجهة إشكاليات جديدة وأسئلة جديدة.

وإذن، هل ينشق الاصطلاح الثاني من الحقل المنهجي والنظري ذاته للاصطلاح الأول، أم يأتي من خارجه.. من منهج مغاير وأرضية فكرية مختلفة؟. أو بعبارة ثانية؛ إلى أي مدى ينطوي مفهوم الما بعد على بُعد الانزياح بتوسيعه لمجال الإشكالية المعنية أو نقل الإشكالية إلى منطقة أخرى أو النظر إليها من منظور آخر. أو إعطاء الأولوية لإشكالية غير تلك؟. من ثم، ألا يُفترض بنا، حين نكون في منطقة الانزياح، إرساء تقاليد وقواعد نقدية مستحدثة؟.

بعد ذلك، ومرة أخرى، هل كلمة (الما بعد) يعزز ما يُكمل أم ما يُدحض؟.

إن القول بالـ (ما بعد) هو في حقيقة الأمر شروع بعملية نقد، أو وعد بها على الأقل. فليس التعقيب الزمني هو ما يعنينا وحسب. ليس ما بعد ماركس بهذا المعنى هو القيام بجرد لأفكار من جاؤوا بعده، بعد رحيله عن هذا العالم.

وليست ما بعد الماركسية هي الحركات الفكرية التالية لانبثاق الماركسية. فالمسألة تتخطى هذا. فثمة فرق نوعي بين مفهوم (الماركسية بعد ماركس) وهو عنوان كتاب لبيير سويري، وبين مفهوم (ما بعد الماركسية). فاللوحة ما بعد الماركسية ذات أبعاد ثلاثة، بُعدها العميق هو البعد النقدي؛ نقد فكر ماركس نفسه، ونقد الماركسية، لا بمعنى هدمهما وإنما تحفيز الفكر الماركسي على الحياة والاستمرار. وربما بدت اللوحة للوهلة الأولى غير منسجمة متناقضة، وتبعث على الدوار. غير أن الأمر يبرهن على قدرة ذلك الفكر على الحياة والتجدد والتنوع.

إن ما يعدنا به ملحق الـ (ما بعد) هو التنكيل بالدوغمائية.. إن ما هو صائب اليوم، قد لا يكون كذلك غداً.. وما كان غائباً بالأمس، لا يعني أننا لن نلقاه في يومنا هذا أو في غدنا.. نكون إذذاك إزاء إجابات مختلفة على الأسئلة القديمة، وإزاء أسئلة جديدة تتطلب إجابات غير مسبوقة. وفيما يتعلق بالماركسية وما بعدها يبقى في القلب من تلك الأسئلة السؤال الطبقي، الذي يتفرع منه أسئلة لا تعد ولا تحصى.. أسئلة من قبيل؛ هل ما تزال البروليتاريا الطبقة الأكثر ثورية بامتياز؟ هل ما تزال طبقة عابرة للحدود القومية كما كان ماركس يعتقد؟ هل يمكن توسيع نطاق البروليتاريا ليضم فئات أخرى تنتج اليوم في عصر المعلوماتية وتساهم في خلق القيمة، أولئك الذين نطلق عليهم تسمية (عمال المعرفة)؟ هؤلاء الذين لا يمتلكون سوى قوة عملهم (الفكري) ويخلقون فائض القيمة الذي يستولي عليه الرأسمالي! أم إن عمال

المعرفة هم، ببساطة، في ضمن الطبقة الوسطى؟. وقد نألف أنفسنا، عندئذ، في مواجهة ضرورة إعادة تعريف مفهوم الطبقة. وأيضاً، هل استطاع ماركس، حقاً، اكتشاف قوانين التاريخ؟ وهل تفسِّر لنا تلك القوانين طبيعة التحولات الكبرى في التاريخ مذ وجد الإنسان على وجه البسيطة وحتى نهاية العالم؟. أم أن ما حدّده ليس سوى قوانين المرحلة الرأسمالية في الحقبة التي عاش فيها؟. ثم؛ هل ثمة قوانين واحدة هي التي تسيّر حركة المجتمعات كلها، في كل زمان ومكان؟. وإذا قلنا مع من يقول أن ماركس أو غيره لم يقعوا على مثل هذه القوانين فهل من حقنا افتراض وجودها وإمكانية اكتشافها؟.

في الما بعد نعيد تأويل النظرية.. نقبلها بهذه النسبة أو تلك، وقد نرفضها.. هذا كلام عام، لكن فيما يخص موضوعتنا عن الماركسية وما بعدها، فإن ما يجعلنا مشوشين ويصيبنا بالدوار هو هذا الكم الهائل من التراث النظري المكتوب مستلهماً ماركس أو ناقداً له وللماركسية. فضلاً عن تلك التجارب الاشتراكية كلها التي خيضت خلال المئة السنة الأخيرة. ناهيك عن تجارب الأحزاب الماركسية في المعارضة (في المدة ذاتها) في كل مكان من أقطار المعمورة. ولا بد من أن أية محاولة لقراءة هذا التراث وهذا التاريخ هي أمر غاية في الصعوبة والتعقيد.



أعتقد أن الأسس النظرية لـ (ما بعد الماركسية) تقوم على:

1- نقد الفكر الماركسي، بتراكماته النظرية، بما في ذلك أفكار ماركس نفسه.. النقد بمعنى التقويم وإعادة الصياغة، وإخضاع مجمل الأطروحات الماركسية للأسئلة المستلة من راهننا، من أجل معرفة ماذا تبقى من ماركس، والماركسية؟ ولا شك أن ما تبقى منهما ليس بالشيء اليسير.

2ـ نقـد الرأسماليـة بتجلياتهـا وظواهرهـا وتاريخهـا وآلياتهـا وسياسـاتها وأزماتهـا. وأيضاً بنظرياتهـا ومناهجهـا وإعلامهـا وثقافتهـا. وبطبيعة الحال سيحضر، ها هنا، ماركس ومنهجه وأفكاره ورؤاه بقوة.

3ـ الاسـتفادة مـن المنـاهج الحديثـة في حقـول العلـوم الإنـسانية، وتمثّلها ونقدها. وإخصاب النظرية الماركسية بها.

4ـ النظر الماركسي العلمي التحليلي إلى جملة التحديات الجديدة؛ العولمة وتطـور التقنيـة.. مـشكلات البيئـة الحيويـة.. تغيرات الخريطـة الطبقيـة للمجتمعـات.. مـشكلات الهجـرة.. الـديكتاتوريات والحـروب بالإنابة.. العنصرية والتهميش والاحتلالات وعودة الكولونيالية بذرائع مبتكرة.. مشكلات الفقر والجوع والجريمة المنظّمـة والمخدرات والرقيق الأبيض.. تجدد قدرة الرأسمالية على حل أزماتها.. الخ.

5ـ الإجابة على أسئلة مثل؛ ماذا حصل في العالم بعد ماركس؟ ماذا حصل في بنى ومسارات الظواهر التي عالجها؟ هل سار الواقع بحسب تنبؤاته أم خالفها، كيف ولماذا؟ ثم، هل الـ (ما بعد الماركسية) تعالج (الظواهر/ الإشكاليات) ذاتها بمقاربات مختلفة، أم تأخذ بالمقاربات ذاتها لمعالجة ظواهر جديدة؟ أم أن المقاربات والمعالجات والظواهر، تكون مختلفة عن تلك التي تناولها ماركس؟ وأخيراً ما الذي يتبقى من ماركس في (ما بعد ماركس) و (ما بعد الماركسية)؟.

أهو المنهج (المادية التاريخية) أم الإشكاليات الأهم التي تعاطى معها؛ التفسير المادي للتاريخ المتمثل بأولوية العامل الاقتصادي في عملية التفسير تلك، وبالصراع الطبقي محرِّكاً أساسياً للتاريخ؟. أم الروح النقدية التي طبعت كتاباته بموضوعها الرئيس (النظام الاقتصادي - الاجتماعي الرأسمالي)؟.

تكون ما بعد الماركسية مفعمة برؤى ماركس وجدله.. بتلك الملكة النقدية السجالية العالية.. بالمضي بعملية التحليل والتركيب إلى أقصاه.. بتعميق البحث وتوسيع حدوده، وأبداً من منظور تاريخي جدلي يأخذ بنظر الاعتبار مجموعة أقانيم مفاهيمية، ويتحرى عن التناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية وما يرتبط بها من صراع طبقي، وتطور اجتماعي، وتقدم للقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج.

نخلص إلى القول أن ما بعد ماركس وما بعد الماركسية اصطلاحان متداخلان يحملان طاقة منهجية ـ نقدية، ويصدران من أفق نظرية ماركس والتراث الماركسي.. يبغيان إعادة تقويم النظرية وإنعاشها مجدداً، في عصر متنوع الوجوه، ومضطرب تسيطر عليه وتدير دفته قوة رأس المال ومؤسساته الجبارة. وذلك كله من أجل طرح بدائل واقعية ممكنة ومقنعة للعولمة بصيغتها الرأسمالية الحالية، وللنظريات التي تسعى لتأبيد الوضع العالمي القائم في خريطته الجيوسياسية وأنماط علاقاته التي جوهرها الهيمنة والاستغلال والتحكم (عن قرب وعن بعد) بالآخرين وإشعال الحروب.. تلك النظريات التي تقول بصراع الثقافات والحضارات، أو بنهاية التاريخ.

والآن، هل نستطيع اقتراح نموذج واحد (ما بعد ماركسي) منهجاً وتصورات ورؤى؟ أعتقد أن الإجابة هي؛ لا. فالما بعد ماركسية ليست مدرسة قائمة بحد ذاتها، متسقة الأفكار والمنهج، وإنما مجموعة من الاتجاهات والآراء والمناهج المتخالفة والمتضاربة أحياناً، والتي تتفق في أشياء وتختلف في أخرى.

أي أن ما يمكن إنشاءه هو؛ نماذج ماركسية مستفيدة من الفتوحات النظرية والمنهجية العلمية لحقول المعرفة الإنسانية كافة تعمل على تنقية الماركسية أولاً من عوالقها الإيديولوجية الدوغمائية، والطوباوية

التي أثبت الواقع لا واقعيتها ولا معقوليتها، وإعادة صياغة النظرية والمنهج الماركسيين، المرة بعد المرة، تبعاً لتغيرات المحيط الاجتماعي والاقتصادي في العالم، والتطورات الحاصلة في مناهج العلوم الإنسانية. ومن غير الإخلال بجوهر الماركسية المتمثل بنقد المرحلة الرأسمالية، وطابعها الاستغلالي القهري والاستلابي. والنضال من أجل تغيير العالم لمصلحة الإنسان العامل، وتحقيق أعلى قدر ممكن من العدالة الاجتماعية والاقتصادية.

إن موضوعة (ما بعد الماركسية) تبقي النقاش مفتوحاً بصدد نقد النظام الرأسمالي العالمي وتمظهراته كافة، والتشكيك (القائم على أسس منهجية علمية) بقدرته، حتى النهاية، على حل أزماته. إلى جانب اجتراح صيغ وأطر وآليات جديدة فعالة لنظام اجتماعي سياسي عادل (اشتراكي) بديل لا يغتال الديمقراطية، ولا ينكّل بالإنسان وحقوقه، ولا يُصادر الحريات المدنية.. ينمّي الاقتصاد ويحقق الوفرة ويضمن حقوق الأجيال الآتية في موارد الأرض والفضاء.. يحل السلم العالمي وتعايش الثقافات والحضارات، ويحترم التنوع والاختلاف. أو، بعبارة مختصرة؛ يحسِّن شروط الحياة البشرية.. ذلك حلم صعب، لكنه ليس بمستحيل.

2ـ من كاوتسكي ولينين، إلى الستالينية؛ إخفاق الممارسة

هل فرض مجمل المآزق السياسية (التطبيقية) للتجارب الاشتراكية المتسربلة بالنظرية الماركسية مقدمات ما بعد الماركسية؟ أم أن ما بعد الماركسية تعبير عن أزمة الفكر الماركسي الذي فاجأه الواقع التاريخي بوقائع ومعطيات وتحديات، لم تخطر على بال المنظّرين والاستراتيجيين الماركسيين؟.

كان عالم ما بعد ماركس يتحوّل في مسارات معقدة، غير متوقعة في كثير من الأحايين. ولم تكن للنظرية أن تبقى على حالها، داخل إطار قارّ، وبمقولات نهائية، ومنهج متصلب وصارم. وكان طبيعياً أن يخضع ما قال به ماركس لامتحان التاريخ، وأن تتأزم الماركسية، وتتطور، في ضوء ذلك.

بعد وفاة فردريك أنجلس (1895) ساد في أوروبا الرأسمالية، لمدة من الزمن، تأويل كاوتسكي للماركسية. وكان كاوتسكي من المعجبين بالداروينية، وبالعلوم الطبيعية الآخذة، حينها، بالازدهار. ولذا سعى إلى إيجاد نوع من المطابقة بين ما يحدث في عالم الطبيعة وما يحدث في العالم الاجتماعي الإنساني، فحاول "تفسير السيرورة التاريخية بوساطة جبرية صارمة تقع على مستوى التناقضات الاقتصادية". ففي عرفه انطوى التاريخ على غاية يسير آلياً نحوها .. "فمنظور الاشتراكية مبني على اليقين (العلمي) بأن تطور الرأسمالية الاقتصادي والاجتماعي في سبيله إلى أن يوجد، في ختام سيرورة آلية وضرورية، قوة ستعمل بشكل لا يُقاوم على تحويل المجتمع". وقد ربط بين الثورة البروليتارية وتقدم الديمقراطية (الليبرالية الغربية) حيث الجماهير المثقفة اشتراكياً ستنتزع، من طريق الديمقراطية، السلطة من أيدي البيروقراطية

الرأسمالية والطبقات المالكة لتقيم ديكتاتورية البروليتاريا. وتسبب باعتقاده؛ أن تطور الرأسمالية سيفضي تلقائياً إلى دمارها وإنضاج شروط الاشتراكية، برأي مناوئيه من الماركسيين، بضرب "من الطمأنينة الانتهازية، المسلّمة مقاديرها لقوى التاريخ، المتصور على أنها نتاج ضرورة محايثة للاقتصاد، تاركة له مهمة إنجاب نظام اجتماعي جديد".

ولمّا وسّعت الرأسمالية، في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، من هامش ربحها قدّمت تنازلات ملموسة للطبقة العاملة التي لم تعانِ من إفقار نسبي كما تنبأ ماركس. كذلك لم تُصفّ الطبقة الوسطى، ولم تتفاقم الأزمة الاقتصادية وتزداد البطالة ويعم الاضطراب. بل حصل العكس، فبرز حينئذ من يشكك ويطعن "في صحة الرؤية الماركسية للحركة باتجاه الاشتراكية". وكان على رأس هؤلاء برنشتاين الذي رأى أن الاشتراكية "ستولد من سيرورة تكيّف الرأسمالية التي تفتح آفاق نشاط جديد أمام الأحزاب الاشتراكية إذا عرفت وأدركت أن منظور الثورة لم يعد مذذاك فصاعداً سوى أسطورة. وفي هذه الحال، ستكون هي صاحبة الكلمة الأخيرة في استخدام الإمكانيات المتعاظمة باستمرار التي يتيحها لها تقدّم الديمقراطية كي تعزز مواقعها شيئاً فشيئاً داخل النظام بهدف تحويله تدريجياً، عن طريق إصلاحات تعمل رويداً رويداً على إزالة سيطرة الطبقة الرأسمالية واستغلالها". فيما تنبأ بليخانوف، أحد قادة المناشفة، بأن بلداً مثل روسيا (1917) "لا يمكن أن يعطي سوى دولة أوتوقراطية استبدادية حتى لو ارتدت رداءً بلشفياً".

وصم أمثال كاوتسكي وبرنشتاين وبليخانوف بالتحريفية. وانبرى كثر من الماركسيين للتصدي لهم، ولمن لفّ لفّهم، وبيان تهافت طروحاتهم. وإن كان الحال سيختلف بعد عقود، بعد سقوط التجربة البلشفية، حين ستعلو الأصوات للعودة إلى كاوتسكي ومجموعته، وإعادة قراءة نصوص الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان والروس.

كان تعويل من سُمّوا بالتحريفيين على النضال النقابي الذي سيفضي، بحسب وجهة نظرهم، بالنقابات إلى المشاركة في الإدارة، ومن ثم الحلول محل الطبقة الرأسمالية في السيطرة على المصانع. لكن ذلك كان وهماً محضاً، كما ستثبت التجارب القريبة. وكما سيؤكد الماركسيون الراديكاليون. وها هي روزا لوكسمبورغ تقرّ بأن "الاشتراكية ليست منقوشة سلفاً في سماء التاريخ، وإنما هي بالأحرى فرصة تُنتهز: فإذا لم تُنتزع في الوقت المناسب من أحشاء المجتمع القديم بواسطة تدخل الجماهير الحاسم، فإن المجتمع برمته سيتراجع القهقرى نحو الهمجية". وهنا، في هذا المنعطف الحاسم، ظهر قائد اشتراكي كارزمي، ومنظِّر من طراز رفيع، هو فلاديمير أليتش لينين.

كان العصر الذي عاشه لينين مختلفاً عن عصر ماركس.. كانت معطيات جديدة قد برزت على الأرض. وكانت تحديات جديدة تواجه الفكر الماركسي والاشتراكي. وحين ضُربت الرأسمالية في أضعف حلقاتها (روسيا/ أكتوبر 1917) بناء على فكرة تروتسكي كان لزاماً، على الأقل، من وجهة نظر قادة ثورة أكتوبر ومفكريها، وعلى رأسهم لينين، إدخال تعديلات جوهرية على الماركسية (نظرية وتطبيقاً). وكما يقول هربرت ماركوز في كتابه (الماركسية السوفياتية) فإن "ظهور اللينينية كشكل جديد للماركسية قد حدّده عاملان أساسيان:

1ـ العمل على إدخال الطبقة الفلاحية في مدار النظرية والإستراتيجية الماركسيتين.

2ـ العمل على إعادة تحديد آفاق التطور الرأسمالي والثوري في العصر الإمبريالي".

فمقابل قدرة الرأسمالية المتقدمة على الاستمرار مع إضعاف الشحنة الثورية لدى البروليتاريا كان يجب بالنسبة للماركسيين "تشديد اللهجة على البلدان المتأخرة التي تسيطر فيها الزراعة والتي كان يبدو

أن ضعف القطاع الرأسمالي فيها يقدّم فرصاً أفضل للثورة". وفيما بعد سيطرح سمير أمين أفكاراً قريبة جداً من هذا في نظريته عن المركز والأطراف. وسيرى آخرون، بعد انهيار التجارب الاشتراكية في ذلك وبالاً على الماركسية، أو خيانة لفكر ماركس ومنهجه ووعده.

تعد الماركسية اللينينية إعادة صياغة أو إعادة تكييف للماركسية من منظور لينين، في ضوء مستجدات الواقع السياسي والتاريخي الأوروبي مطالع القرن العشرين، لاسيما في روسيا. وقد أخفى التظاهر بالالتزام الوفي بتعاليم ماركس انزياحات خطيرة عن جوهر الماركسية (الأصيلة بحسب رؤى ماركس في سياق ما نظّر له) أهمها في مسألتين رئيستين:

1. الدولة التي تعززت قوتها وتبقرطت في مرحلة البناء الاشتراكي السوفيتي، في حين تحدث ماركس عن انحلال الدولة مع تطور ذلك البناء.

2. إمكانية بناء الاشتراكية في دولة واحدة، غير مستوفية تاريخياً لشروط التحول الاشتراكي كما حدّدها ماركس نفسه. أي تلك التي تخص تطور القوى المنتجة واتساع رقعة الطبقة العاملة ونضوج وعيها الطبقي والسياسي.

كان ماركس قد أكد على أن الثورة الاشتراكية لن تحدث إلاّ في بلد متقدم اقتصادياً، تصل فيه التناقضات حد الانفجار. وبقي لينين مخلصاً لهذه القناعة حتى بعد انتصار الثورة البلشفية في العام 1917. ورأى أن هذه الثورة ستنقذها الثورة المرتقبة في ألمانيا. فالثورة الروسية لم تكن سوى "ثورة برجوازية بقدر ما أن صراع الطبقات في الريف لم يتطور بعد". فقد كان لينين يعي أن الاشتراكية بحاجة إلى تلك النقلة التي تحدثها البرجوازية والرأسمالية؛ تصنيع بمستوى راقٍ، وإنتاجية عمل عالية، ويد عاملة منضبطة ودقيقة الاختصاص. وقد صرّح عشية

الثورة بأن: "رأسمالية الدولة الاحتكارية هي بمثابة إعداد مادي كامل للاشتراكية" . وفي هذه الآونة شرع يتحدث بحذر عن إمكانية حرق بعض مراحل هذه السيرورة التاريخية. وحين بدأت الرأسمالية الغربية تزدهر بفضل استعمارها لبلدان الشرق واستغلالها لمواردها استشرف لينين، في ذلك، مقدمات الثورة التي ستؤازرها الطاقة الثورية الوليدة في الشرق ضد الاستعمار.. يقول: "إننا نستفيد من كون العالم أجمع قد دخل الآن في حركة ستولد الثورة الاشتراكية العالمية" .

تأخرت الثورة المنتظرة في بلدان الغرب الرأسمالي، واستقر النظام القائم على مبدأ الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وبات يبدو قادراً على معالجة أزماته المستحكمة.. هنا خلّفت الستالينية اللينينية وظهرت المركزية الاستبدادية، وتوطدت سلطة الدولة الديكتاتورية على البروليتاريا والفلاحين بديلاً عن ديكتاتورية البروليتاريا كما ينوّه ماركوز. وفي تلك المرحلة طفت على السطح جملة أوهام استحالت إلى صيغ عقيدية متحجرة، منها على حد تعبير ماركوز: "إن المجتمع السوفياتي مجتمع اشتراكي ليس فيه استغلال، وعلى أنه ديمقراطية بالمعنى التام للكلمة تضمن فيها حقوق المواطنين الدستورية وتحترم" . أو أن الرأسمالية تعيش مرحلة كبرى من صراع الطبقات، مع انحطاط في مستوى الحياة وانتشار البطالة، وأن النظام برمته آيل إلى السقوط.

كانت الكذبة تكبر، وتتبلور بنية طقسية ولغة طقسية، تحوّل الماركسية إلى إيديولوجيا تتنافر مع الواقع.. إيديولوجيا هي وعي (زيف موضوعي) وأداة سيطرة.. هذا ما يسهب في تحليله ماركوز وهو يؤشر في وقت مبكر، علل التجربة الاشتراكية وجرثومة تصدعها الثاوية في بنية دولتها البيروقراطية.

اقتضت الأطروحة الماركسية ضرورة المحافظة على الدولة في المرحلة الأولى من الاشتراكية لأنها "التنظيم الوحيد الذي ستمارس به البروليتاريا

السلطة التي تكون استولت عليها كيما تُخضع أعداءها الرأسماليين، وتتجح في تحقيق تلك الثورة الاقتصادية" مثلما يقول أنجلس.. هذه الدولة ستفقد، بحسب النظرية، طابعها القمعي والسياسي، "وستتحول إلى مجرد وظيفة إدارية متعلقة بمصالح المجتمع الحقيقية" . فكيف انتهى الأمر، يا ترى، بالدولة الاشتراكية السوفيتية (ومستنسخاتها في شرق أوروبا)؟

إن أية مراجعة لتاريخ تلك الدولة، ومعاينة الأهوال التي صنعها جهازها البيروقراطي القمعي، وكمّ الضحايا الذين قضوا من أجل أن يستمر النظام، والثمن الإنساني الباهظ المدفوع مقابل ذلك تعطينا الجواب الحاسم بهذا الصدد . هذه الدولة لن تتخلص قط من بُعدها القومي الخفي. ولن تنجح الماركسية السوفياتية قط "في حل التناقض بين نزعتها القومية الخاصة وبين النزعة الأممية الماركسية. لا في استراتيجيتها ولا في إيديولوجيتها كما تثبت ذلك المحاولات المجدة الشاقة للتمييز بين (الكوزموبوليتية البورجوازية) والأممية الأصيلة، بين الشوفينية و (النزعة الوطنية السوفياتية)" كما يقول ماركوز.

واجهت التجارب الاشتراكية من الناحيتين النظرية والتطبيقية جملة معضلات، منها ما يتعلق بانتشار النزعة القومية التي تحرّز منها الاشتراكيون، فيما شخّصها اشتراكي مثل برونو باور، في العام 1907، بعدِّها لحظة ضرورة في التطور التاريخي، إذ أن "الوجدان الأخلاقي ـ الاجتماعي الذي ينتجه التاريخ والذي يصبح بعدئذ محرّكه، يجد تحقيقه الأول في الوجدان القومي" وعلى الاشتراكيين في رأيه أن يمنحوا هذا الوجدان "مكانها في جدل التاريخ، وأن يفهموا أن تحقيق الفكرة القومية، لا نبذها، هو الذي سيتيح لها أن تتجاوز نفسها من خلال تفتح وجدان أممي" .

كان التوسع الإمبريالي في قارات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينة تنعش الاقتصاد الرأسمالي الغربي وتخفف من حدّة أزماتها .

وكانت ثورات الشعوب في المستعمرات، والتي اتخذت غالباً الصبغة القومية، مما يمكن وضعها في سياق النضال ضد الرأسمالية العالمية. وهناك من أشار إلى "إمكانية اندماج الحروب الأوربية، والثورات البروليتارية وانتفاضات المستعمرات في دينامية عالمية واحدة للثورة" .

إن طبيعة التجربة السوفياتية، وما واجهتها من تحديات في الداخل، وأخرى خارجية أشد شراسة وكفاءة وفاعلية من قبل النظام الرأسمالي العالمي. والاستنزاف الذي لحق بمواردها (المحدودة أصلاً) في دعم التجارب الاشتراكية الدائرة في فلكها . ناهيك عن دعم حركات التحرر في العالم الثالث، والمساهمة في تنمية الدول المختلفة هناك، تلك التي تبنت الماركسية، أو ادّعت صداقة الدولة السوفياتية..

نقول أن هذا كله ربما يسوّغ كثراً من السياسات (لا جميعها) التي أقرتها ومارستها الدولة الاشتراكية العظمى. ومن الظلم الاكتفاء بتقويم تلك السياسات بمعايير الوقت الراهن وحدها .. غير أن تلك السياسات راحت تأكل من جرف التجربة وتُغرقها في بحران من المشكلات المستعصية.. كانت التجربة تعاني من أزمات وتناقضات تغدو أحياناً عصية على الحل، في الوقت الذي كانت الطبقة البيروقراطية تنفصل عن المجتمع، وتعزز، من حيث لا تدري، المشكلات وتفاقمها . ويلاحظ هربرت ماركوز أنه "بقدر ما تكون البيروقراطية طبقة منفصلة، لها امتيازات وسلطات خاصة، تكون لها المصلحة في البقاء، وبالتالي، في الإبقاء على علاقات الإنتاج (والعلاقات السياسية) القمعية" .

مع الهزات السياسية واختلالات التطبيق، وتنكيل الواقع بالنظرية، والإجراءات العملية المستوحاة من الفهم الخاطئ، أو الدوغمائي، أو البراغماتي الضيّق لها، كانت النظرية هي الأخرى تتعرض للتشكيك، والمعاداة والنقد غير الموضوعي، لتصبح، في النتيجة، ضحية مثل هذه التبدلات والانحرافات.

إن الإجحاف الأكبر الذي عانى منه ماركس هو اختزال فكره في بضع مقولات مبسطة، أُجتثت، في الغالب، من سياقها، أو جرى تأويلها بشكل سيئ، أو أطلقها ماركس في مماحكات سجالية عابرة، لاسيما في فترة شبابه، أو في أثناء الصراعات السياسية التي عايشها، وكان طرفاً فيها. ومثلما يقول موريس غودووليه فإن هذه "كانت بمثابة العناية الإلهية لدى أنصاره الأشد دوغمائية مثلما هي كذلك لدى خصومه الألداء". فالدوغمائيون سجنوا ماركس وفكره في قوالب لم تتسع قط، أو لم تستطع أن تحتوي حركة الواقع التاريخي الجبارة والمراوغة والمعقدة، فيما تشبث الخصوم بهذه المقولات ليطعنوا بماركس وفكره كما لو أن فكر ماركس ليس سوى هذه المقولات التبسيطية المبتسرة. وفي الحالين كان الخاسر الأكبر هو الماركسية بعدِّها طريقة تحليل للواقع الاجتماعي ـ الاقتصادي، ومنهج للنقد، ورؤية لحركة التاريخ، وأداة سياسية لتغيير العالم.

بمرور الوقت لم تتعدد صور النظرية وتختلف فيما بينها عند مدّعي تبنيها، حد التناقض والتناحر، فحسب، بل هي ابتعدت بصورها المختلفة تلك عن الأصول، وفقدت أو كادت روح وجوهر ومقاصد النظرية أيضاً، مثلما تبلورت في البدء.

ولابد أن ماركس سيُصاب بالدهشة والذهول وخيبة الأمل إنْ عاد إلى الحياة، اليوم، واطلع على تجارب خرقاء قامت باسمه وعدّته نبيها الملهم كالستالينية (في روسيا)، والماوية، لاسيما في أثناء الثورة الثقافية (في الصين)، والسونغية (في كوريا الشمالية) وغيرها. وستكون صدمته مروّعة إنْ هو عرف مقدار الثمن الإنساني المهول الذي دُفع مقابل ذلك.

إن مسألة الانحرافات والتبدلات، كما ينبئنا تاريخ الفكر الإنساني، هو من طبائع الأشياء، فليس لنظرية ما أن تحافظ حتى النهاية على

طراوتها الأولى ونقائها البدئي بعد أن يجري تداولها وتقليبها وتأويلها بحسب مستجدات الواقع، عبر سنين طويلة، وفي أماكن وظروف متباينة.

وحين تُصيب النظرية ما تُصيبها تبعاً لذلك، كما حصل مع النظرية الماركسية فإن معنى العودة إلى الأصول لا يتضمن التمسك الدوغمائي بحرفية النصوص وإنما التعاطي معها من منظور التطورات الحادثة على صُعد الواقع التاريخي الموضوعي، وبموازرة المناهج والنظريات المستحدثة، والدروس المستخلصة من التجارب الحيّة بنجاحاتها وانتكاساتها.

المصادر:

1ــ (الماركسية بعد ماركس) بيير سويري.. ترجمة: جورج طرابيشي.. دار الطليعة ـ بيروت.. ط1/1975.

2ــ (الماركسية السوفياتية) هربرت ماركوز.. ترجمة: جورج طرابيشي.. دار الطليعة ـ بيروت.

3ـ (ما بعد الماركسية: ندوة أبحاث فكرية) إعداد: فالح عبد الجبار.. دار المدى ـ دمشق.. ط1/ 1998.

3. غرامشي.. لوكاش

شهد النصف الأول من القرن العشرين انتعاشاً لافتاً في حقل التنظير الاشتراكي الماركسي. وظهر مفكرون تركوا أعظم الأثر في وعي أجيالهم. وكانت لهم أدوارهم في النضال السياسي، إلى جانب إبداعهم الفكري والفلسفي. وما ميّز نتاج بعضهم هو أنهم لم يركنوا إلى التفسيرات الدوغمائية الرسمية للماركسية، بل حاولوا أن يستكشفوا في مساحات بكر ويؤسسوا لمنظوراتهم وأجهزتهم المفاهيمية ويجتهدوا، لا في التفسير وحده، وإنما في النقد حتى ولو طال رموزاً وإيقونات كان المساس بها من المحرّمات. وهؤلاء طوّروا النظرية واقترحوا إستراتيجيات للتطبيق بما يتلاءم ومتغيرات العصر المادية والفكرية. وبهذا الصدد، لعل أنطونيو غرامشي وجورج لوكاش، كانا أكثر أولئك المفكرين، في ضمن الحلقات السياسية الماركسية الفاعلة، أهمية في تلك الحقبة، وإثارة للجدل.

ولد غرامشي (1891 ـ 1937) في آليس في جزيرة سردينيا، ودرس الآداب بجامعة تورينو.. بدأ نشاطه السياسي مبكراً، وانضم إلى الحركات العمالية الاشتراكية، وتحديداً للحزب الاشتراكي الإيطالي. وشارك في الكفاح السياسي، وكتب مقالات عن مجمل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية الإيطالية، لاسيما عن ظروف الطبقة العاملة الإيطالية. أفصح منذ يفاعته عن موهبة في الإبداع الفكري والتنظيم السياسي والقيادة الحزبية والجماهيرية.. مجّد الثورة الروسية وعرّف بها وبقادتها. واسترعى انتباه لينين بتقريره الذي قدمه إلى المجلس الوطني للحزب الاشتراكي الإيطالي بعنوان (من أجل تجديد الحزب الاشتراكي). وقد دعم لينين بقوة هذا التقرير في أثناء انعقاد المؤتمر الثاني للأممية الثالثة في موسكو صيف 1920.. انتقد غرامشي ممارسات وسياسات الحزب الاشتراكي حيث رأى فيه لا تجمعاً حضرياً بل حشداً قبلياً، لا جسماً متكاملاً بل تجمع أشخاص. ولذا بادر إلى

تأسيس الحزب الشيوعي الإيطالي مع رفاقه الذين يشاركونه الهموم والاتجاه.. وقف ضد الفاشية الصاعدة، وأُعتقل بأمر من موسوليني، حيث قضى في السجن قرابة العشر سنوات، وهناك كتب أهم دراساته التي عُرفت بدفاتر السجن. وتوفي بعد فترة قصيرة جداً من إطلاق سراحه في العام 1937.

كان ماركسياً مخلصاً، لكنه رفض عبادة ماركس كمعصوم من الخطأ، فماركس من وجهة نظره، كما قال في العام 1918 "ليس مسيحاً خلّف وراءه سلسلة من الحكايات ذات المغزى الأخلاقي التي تحمل ملزمات صريحة وقواعد غير قابلة للتغيير على الإطلاق، خارجة عن مقولات الزمن والفضاء. إن الملزم الصريح والوحيد، والقاعدة الفريدة هي؛ يا عمّال العالم اتحدوا" . وما عدا ذلك تفاصيل قابلة للاجتهاد والنقاش العلمي.

كتب غرامشي بألمعية وأصالة عن الحزب الثوري ووظيفته، وعن النقابة ودورها، وعن مجالس المصانع، وأكد على العمل الثوري المنظّم والواعي منددا ً بالإصلاحيين.. وهو صاحب فلسفة البراكسس: "النشاط العملي والنقدي - الممارسة الإنسانية والمحسوسة - وغرامشي يؤكد استقلالية البراكسس إزاء الفلسفات الأخرى. إنها ممارسة ونظرية في آن معاً ولهذا فهي فلسفة سياسية" .

ولغرامشي تقسيمه الخاص للنظرية الماركسية فهي تتكون، على وفق رؤيته، من الاقتصاد السياسي والعلم السياسي والفلسفة. وفي أثناء بحثه عن المبادئ الموحّدة في علاقات الإنسان بالمادة (نتاج البراكسس السابق) وجد أن "المبدأ الموحِّد من وجهة النظر الاقتصادية هو: القيمة. ومن وجهة النظر السياسية: الدولة. وأما من وجهة النظر الفلسفية فهو العلاقة بين إرادة الإنسان وبين الأوضاع والمواقف التي ينبغي له تجاوزها . وهذا المبدأ الأخير يؤلف بين وجهتي النظر السابقتين لأنه

يتيح الانتقال من المستوى الاقتصادي إلى المستوى الخلقي والسياسي. إنه البراكسس". ووجد غرامشي التاريخ في عالم الأفكار، ليست الأفكار كتجريدات خيالية؛ "كان جوهر هذه الأفكار يكمن في الاقتصاد، وفي النشاط العملي، وفي أنظمة وعلاقات الإنتاج والتبادل. وهذا جعله يتقاطع مع القائلين بالحتمية الميكانيكية، ليعوِّل على الإرادة الإنسانية والعمل الإنساني، باعتبار التاريخ صناعة بشرية. "كانت الماركسية بالنسبة إليه فلسفة تطبيق عملي، واعتقاد بأنه يمكن إنجاز هدف تحرير البروليتاريا من خلال النشاط السياسي الطوعي للبروليتاريا نفسها، أو بالأحرى عن طريق الجدلية المستمرة التقدم بين البروليتاريا وطليعتها ذات الوعي الطبقي".

نظّر غرامشي للتحالف بين البروليتاريا والفلاحين، بين العمال الصناعيين والزراعيين. ومن يقوم بتوطيد مثل هذا التحالف هم الطليعة المثقفة. وفي أفق هذه النظرة لطبيعة وكيفية التحالف أسس غرامشي لمفهوم (الكتلة التاريخية) حيث يشكّل المثقفون "الاسمنت العضوي الذي يربط البنية الاجتماعية بالبنية الفوقية ويتيح تكوين كتلة تاريخية".

أكد على تثقيف البروليتاريا، ومن خلاله على دور الوعي والثقافة في التاريخ، حتى أن الثقافة يمكن أن يطوي المراحل ويسرّع حركة التاريخ.. يقول، وهو تحت تأثير انبهاره بالثورة الروسية البلشفية؛ "البروليتاريا الروسية المتعلمة اشتراكياً سوف تبدأ تاريخها من المرحلة القصوى للإنتاج التي وصلتها إنكلترا اليوم. وإنّ عليها أن تبدأ، فإنها ستبدأ إنطلاقاً مما تحقق حتى الآن في الأمكنة الأخرى. ومن هذا المستوى سوف تصل إلى النضج الاقتصادي الذي يعتبره ماركس شرطاً للجماعية. إن الثوريين سيخلقون بأنفسهم الشروط الضرورية للتحقيق الكامل والشامل لفكرتهم. وسيخلقون هذه الشروط بأسرع مما تفعل الرأسمالية".

عبّرت هذه الثقة المفرطة بالبروليتاريا الروسية عن روح الانفعال الثوري التي كانت سائدة وقتئذ، ولم تكن البيروقراطية قد تحكمت تماماً بمقاليد السلطة بعد. كان ذلكً طوباوية سيتنبه للاواقعيتها لاحقاً.

اعترض غرامشي على دعوات الفوضويين بتحطيم مؤسسة الدولة. وعبر استيعابه للشروط التاريخية للزمن الذي عاشه أكد على ضرورة تشييد دولة العمال على أنقاض دولة البرجوازية "فبالرغم من أن حدود التنافس الطبقي والصراع الطبقي تكون قد تغيرت في ديكتاتورية البروليتاريا، فإن التنافس يبقى وكذلك الطبقات. وعلى دولة العمال أن تحل المشاكل نفسها التي تحلها الدولة البرجوازية، وهي تحديداً: الدفاع الداخلي والخارجي. وسيكون من الأمور الكارثية أن تتصرف وكأن هذه المشاكل قد حُلّت فعلاً".

استحدث غرامشي مفاهيم لم تكن مطروقة في حقل الفكر الماركسي، مثل مفهوم الهيمنة الثقافية التي تعني أن الطبقة البرجوازية تهيمن على المجتمع لا بامتلاكها وسائل الإنتاج وإدارتها والتحكم بمؤسسات الدولة وحسب، وإنما من طريق فرض تصوراتها وأفكارها على المجتمع أيضاً، إلى الحد الذي تستدرج معه الطبقة العاملة لتبني تلكم التصورات والأفكار، والتي تغدو كما لو أنها تصورات وأفكار المجتمع برمته. كما اجترح مصطلحي/ مفهومي (المثقف التقليدي والمثقف العضوي) والأول هو من ينفصل عن هموم المجتمع. أو هو من يعيد الترويج لأفكار قارّة، المرة تلو المرة، مثل المعلمين ورجال الدين. فيما الثاني هو من يرتبط عضوياً بطبقة اجتماعية، أو مؤسسة ويعبّر عن ماهيتها ومصالحها وآمالها، ويصوغ وعيها. وإذا كان أفراد المجتمع جميعاً مثقفين (أي أن لهم أفكارهم وآراءهم ومنظومة قيمهم وتقاليدهم) فإن قلة من هؤلاء يمارسون وظيفة المثقف في المجتمع. وهؤلاء هم المفكرون والمبدعون في شتى مجالات العلوم والفنون والمعارف

والآداب. ويستطيعون التأثير على الناس. وهذا ما قاد غرامشي إلى بلورة تصور جديد عن الحزب الثوري الذي يكون أعضاؤه مجموعة ناشطة من المثقفين العضويين المرتبطين بقوة بقضايا المجتمع، لاسيما البروليتاريا والفلاحين.

وميّز غرامشي بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني. فالمجتمع السياسي بنظره يضم الحكومة والقوات المسلحة والشرطة والمؤسسات التشريعية والقضائية، فيما المجتمع المدني يُمثَّل بالاقتصاد وأفراد المجتمع، ومؤسساته المستقلة عن الحكومة.

حافظت أفكار ومفاهيم كثيرة حقنها غرامشي في نسيج الفكر الماركسي على طراوتها وفاعليتها حتى بعد أكثر من سبعين سنة على وفاته، وما زالت مؤثرة ويجري تداولها والاستشهاد بها ومناقشتها، اليوم، في حقول معرفية عديدة، منها علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع والنقد الثقافي والأنثربولوجيا.

كان المفكر الآخر الذي شغل الفضاء الفكري الماركسي الأوروبي في النصف الأول من القرن العشرين هو جورج لوكاش (1885 ـ 1971). ولد في بودابست/ عاصمة المجر. التحق بحركات اشتراكية مختلفة ثم انضم للحزب الشيوعي. عاش شطراً من شبابه في ألمانيا، ومن ثم في موسكو. عُيّن لمدة وجيزة وزيراً للثقافة في حكومة ايمري ناجي، في هنغاريا/ المجر بعد ثورة 1956 على الرئيس راكوشي، والتي سحقتها قوات حلف وارشو، لكنه نجى من الإعدام.

عُرف لوكاش بأنه مؤسس نظرية علم الجمال الماركسي، وأحد أهم المنظّرين في حقل الأدب. وكتاباته عن الواقعية الأوروبية وتوماس مان والرواية التاريخية تضعه في مقدمة أعلام النقد الروائي في القرن العشرين. غير أن هذا جانب واحد فقط من مساهماته الفكرية. فلوكاش فيلسوف له أهميته وتأثيره على كثر من المفكرين والفلاسفة ،

من مجايليه ومن الأجيال اللاحقة منهم هيدجر وكارل مانهايم وأقطاب مدرسة فرانكفورت (أشهرهم ماكس هوركهايمر وتيودور اودورنو وهربرت ماركوز) وبصماته واضحة على كتابات لوسيان غولدمان وجان بول سارتر.. أثرى الفكر الماركسي بتناوله المفاهيم والإشكاليات النظرية عبر منظور يختلف عن منظور الماركسيين التقليديين، ولذا وُصم بالتحريفية. ففي مقابل التأويل الستاليني ـ الجدانوفي أعطى تأويلات مغايرة ورسّخ قواعد نظرية ماركسية أخرى متأثرة بفلسفات (الذات) الغربية مستلهماً فيها، لا ماركس وحده، وإنما هيجل أيضاً.

معيداً الاعتبار للروح الجدلية في الماركسية. ولعل كتابه (التاريخ والوعي الطبقي) أكثر أعماله نضجاً وسعة أفق من هذه الناحية. وفيه يقول؛ "إن الماركسية الأصلية لا تعني تسليماً أعمى بنتائج بحث ماركس، ولا تعني الإيمان بنظرية أو بأخرى ولا تأويل كتاب مقدّس. إن الأصالة نسبة إلى الماركسية ترجع، على نقيض ذلك، إلى المنهج بشكل حصري".

جعله هذا، في نظر الشيوعيين الأرثوذكسيين، ماركسياً لم تتم بلشفته كما ينبغي، "وهرطوقاً على الصعيد الفلسفي، بمعنى أنه كان يسارياً هيجلياً وليس مادياً". كما يقول جورج لختهايم مؤلف كتاب (جورج لوكاش).

يضيف لختهايم؛ "إن نوع الماركسية التي ادّعاها لنفسه لها نغمة نخبوية. إن صيغة لوكاش برفعها (الطليعة) إلى مصاف الحقيقة التاريخية المستقلة التي وحدها تضم الوعي الحقيقي للثورة اللينينية قد أصبحت غير قابلة للاتفاق مع تمجيد روزا لوكسمبورغ الرومانسي للحركة الجماهيرية". ففي كتاب (التاريخ والوعي الطبقي) حاول حل تلك المعضلة الكامنة في العلاقة بين النظرية والتطبيق. وقد رأى أن وعي البروليتاريا بالقوانين التي تحكمها وتحكم مسيرتها هو فاعل تاريخي، والتاريخ لا يتحرك إلاّ عبر التفاعل بين الذات والموضوع، ويغدو

الوعي داخل التاريخ، لا خارجه. وبذا يؤدي وعي البروليتاريا بواقعها حيث حولتها الرأسمالية إلى بضاعة، إلى أن يمثّل المبدأ السالب الذي يرفض هذا الواقع وشروطه، ليتحرر من التشيؤ.

إن جدلية الممارسة، بحسب لوكاش، تنشأ من عمليات الأخذ والرد بين الذات والموضوع.. بين الوعي والوجود من غير أن نعطي للموضوع أولوية على الذات، وللوجود أولوية على الوعي. وهنا لم يقل مع هيجل أن العقل هو الذي يحرّك التاريخ، بل أن التاريخ هو نتاج جدل الذات والموضوع، وجدل الوعي والوجود والتاريخ. وهذه الجدلية تضع الحرية داخل الضرورة، لا في تضاد معها.

شكك لوكاش بفهم أنجلس لكانط وهيجل، ووصف مادية عصر التنوير بأنها "الشكل الإيديولوجي للثورة البرجوازية". ولم يقتنع بأن للماركسية صلة بالعلوم الطبيعية مزيحاً بذلك "حجر الزاوية في البناء اللينيني". وطالما كانت المادة أو (الطبيعة) في نظر أنجلس تسبق الروح. أو "أن الروح فيض أو انبثاق من المادة. ومثل هذه التأكيدات لا يمكن إثباتها أو دحضها". فإن المادية عندئذ لن تعود نظرية للمعرفة "بل تصبح نظرية غيبية عن العالم".

تجلت أصالة أفكار لوكاش من خلال فهمه لجوهر الديالكتيك الهيجلي ويلخّص لختهايم وجهة نظر لوكاش من هذه الزاوية بالقول؛ "أن المادية والروحية هما أطروحة ونقيضها، وذلك لخلاف يعود إلى عدم القدرة على تخطي الانفصام بين الذات والموضوع. والحل لا يكون في إيثار الواحدة دون الأخرى، بل يتجاوز موضع الخلاف، وهذا يتم بالسير على خطى ماركس في معالجة التطبيق على أساس أنه الاتحاد المادي بين الفكر والواقع". فلوكاش أحيى فكرة هيجل حول تطابق الكينونة والوعي في النهاية. وهنا يكون "من المعقول أن يرد عنصر الوعي الذاتي إلى الطبيعة". وهذا نوع من التخلي عن المادية بالمعنى الضيق الذي روّج

له الماركسيون اللينينيون الذين هاجموا لوكاش لأنه أدخل "مفاهيم مثالية إلى الماركسية" بحسب وجهة نظرهم.

استخدم مفهوم التشيؤ بدلاً من مفهوم الاستلاب. وعاد إلى كتابات ماركس الشاب ليمنح الوعي الطبقي دوراً فعالاً في التأثير على الوضع التاريخي وتحويله، وكيف يمكن في ظل شروط وظروف معينة أن تكتسب "فيها الثورة الفكرية صفات القوة المادية" . واعترض على واحدة من أكثر الأفكار الماركسية رواجاً، والقائلة بأن الطبقة البروليتارية في تحريرها لنفسها ستحرر البشرية جميعاً، على الرغم من ادعائه بأن "الثورة البروليتارية هي مفتاح لفك لغز التاريخ" . وكان ديدنه الوصول إلى "تحليل ماركسي يلتزم بالحقائق، ولا يشجب التراث الهيجلي باسم العلم. وفي ذلك الوقت من عشرينيات القرن العشرين حين نشر كتابه (التاريخ والوعي الطبقي/ 1924) كان تيار من اللاعقلانية يسود أوروبا ممهداً لصعود الفاشية.. ويقول لختهايم "ولو ان لوكاش تمتع بشخصية قوية تدعم موقفه عوضاً عن التزامه بالسكوت، ومن ثم تنكره لآرائه الأولى فيما بعد، فلربما استطاع أن يبني سداً في وجه الفيضان المتدفق من اللاعقلانية" .

عاش لوكاش في ظل ظروف سياسية ملتبسة، صعبة، واضطر أحياناً ألا يكون نفسه، بطرحه لأفكار مثيرة للجدل، لا تتساوق مع نظرته العلمية الدقيقة.. "لقد ارتدى لوكاش أقنعة كثيرة أثناء حياته ومثّل أدوار خداع مدروسة ومجاملة وتحقير ذات لافتة للنظر حتى بالنسبة إلى مقاييس بيئته المختارة، ولكن عبر ذلك كله لم يذهب بعيداً أو طويلاً عن هدفه الأولي: نظرية علم جمال تقدّم إلى العالم الجديد للاشتراكية الأوروبية الشرقية ما قدمته المثالية الألمانية بشكل خاص إلى العالم البرجوازي" . هذا ما يقوله مؤلف كتاب (جورج لوكاش) جورج لختهايم.

كان لوكاش يخضع إلى ضغوطات عديدة ترتبط بحقبة الطغيان الستاليني ومتطلبات الحرب الباردة، جعلته ينحدر، في فترات مختلفة،

إلى نوع من السكولائية الجامدة، والمستوى الجدانوفي. وغالى أحياناً في تمجيده للينين وستالين، على الرغم من أنه سيقول بعد شجب خروشوف لستالين في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي؛ "لابد من إخضاع دوغمائية ستالين ودوغمائية العهد الستاليني لأشد النقد قساوة" من غير إنكار "إنجازات ستالين الإيجابية كما يؤكد.

وفي مؤلفه (تحطيم العقل) عمل على نقد التراث الفلسفي الألماني، لاسيما الجانب اللاعقلاني فيه، والذي قاد، في النهاية، إلى النازية وما خلّفته من مآس وويلات.

كان لوكاش يبحث في فحوى السؤال؛ إذا كانت الحقيقة يمكن الوصول إليها بوساطة العقل، فلماذا وكيف سادت اللاعقلانية؟ "ولماذا يكون لها في بعض الأحيان قوة لا تربك المفكرين الأفراد فحسب، بل ثقافات بأكملها؟" وقد سعى لربط الصراع بين العقلانية واللاعقلانية بالصراع الطبقي. وتجد هذه الفكرة صعوبات جمة وتواجه أسئلة حاسمة، منها: لماذا لم تتحول أوروبا البرجوازية كلها إلى الفاشية؟ وما علاقة محن ألمانيا بموقفها من الثورة الفرنسية؟. ويعد لختهايم كتاب لوكاش (تحطيم العقل) عملاً فاشلاً لأنه لم يحقق الهدف الذي حدده مؤلفه له.

أهم المصادر:

1- (غرامشي؛ حياته وأعماله) جون كاميت.. ترجمة؛ عفيف الرزاز.

2- (جورج لوكاش) جورج لختهايم.. ترجمة: ماهر الكيالي، ويوسف شويري.. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.. بيروت.. ط1/ 1982.

4. مدرسة فراكفورت

نقد أسس التنوير والماركسية

طبقاً لمبادئ ومعايير عديدة يمكن وضع مفكري مدرسة فرانكفورت تحت خيمة الما بعد (ماركس والماركسية). وهم على الرغم من افتراقهم عن ماركس على أصعدة متنوعة فإنهم ظلوا مستندين إلى أرضية ماركسية غير صلبة وغير نقية (غير أرثوذكسية بالمرة)، في تحليلهم للتطور الاجتماعي في أوربا النصف الأول من القرن العشرين. وكان رائدهم هو المنهج النقدي المشبع بالروح الماركسية، والذي تبنوه في مواجهة المناهج والنظريات الاجتماعية البرجوازية السائدة في حينها.

لم يكونوا ماركسيين بمعايير الستالينية، بطبيعة الحال، ولا حتى بمعايير الاشتراكية الديمقراطية والأوروشيوعية.. كانوا ماركسيين إلى الحد الذي لا يتوروعون معه من نقد فكر ماركس نفسه، ناهيك عن الماركسية الرسمية السائدة التي طبعت سياسات العالم الشيوعي وخطابه بقوة، في ذلك الوقت، سواء في الاتحاد السوفياتي أو في أوروبا الشرقية.

مثلت مدرسة فرانكفورت النظرية الاجتماعية النقدية، وانتقدت عقلانية الحداثة التي رأوا أنها تحولت إلى عقلانية تقنية أداتية خسرت جانبها الأخلاقي، وهي التي ستقود، إلى تسيّد الفاشية وما صنعتها من أهوال. وقد مارس أقطاب هذه المدرسة النقد الجذري لإرث التنوير ومن خلاله للواقع الأوروبي الذي عاصروه. وركزوا، على عكس توجهات الماركسية التقليدية، على فعل البنى الثقافية التي تمارس هيمنتها على حركة المجتمع، ولم يكتفوا بتفسير الظواهر فقط، تبعاً لفعل البنية الاقتصادية ـ التحتية، لأنهم شهدوا عالماً كانت الرأسمالية فيه أكثر مرونة وقدرة في معالجة أزماتها والتكيف معها. ولم يعد الصراع الطبقي فيه بتلك الحدّة التي ستصل بتناقضات المجتمع الرأسمالي إلى لحظة الثورة

الاشـتراكية. إلى جانـب اسـتحواذ الإيـديولوجيات علـى عقـول النـاس وتحكمهـا بـسلوكياتهم، وأحيانـاً إلى درجـة لا معقولـة، تـصل حد الجنـون الجماعي كما في النازية والفاشية.

إن التنوير بحسب ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، وهما من أبرز مفكري هذه المدرسة يعد "وعلى مـر الـزمن، بالمعنى العـريض تعبيراً عـن فكرة التقدم، وهدفـه تحريـر الإنـسان مـن الخـوف وجعلـه سيداً... كـان برنـامج التنـوير برنامجاً يهـدف إلى فـك الـسحر عـن العـالم. لقـد أراد التحرر من الأساطير وأن يحمل للمخيلة سند العلم".

لم يتحرر العقل من الأسطورة، وإنما أوجد أسطورته الخاصة، وقع ضحية الأسطورة ثانية.. وما تحقق من تقدم في مجالات العلم والتقنيـة لم يحرر الإنسان من الخوف ولم يجعل منه سيداً.. تشيأ العقل وتشيأت الـذات الإنـسانية في إطـار الـسيرورة التقنيـة، وأضـحى العقـل نفـسه مساعداً للآلة الاقتصادية التي تشمل كل شيء؛ "إنها تعمل كما لـو كانـت أداة كونيـة تناسـب صـناعة كل الآلات الأخـرى العقلانيـة المحضة المثقلة بالأخطـار شـأن مـداولات الإنتـاج المـادي المحـسوبة جداً والـتي لا يمكـن للناس احتساب نتائجها". هكذا اكتست طروحات أغلب مفكري مدرسـة فرانكفورت بصبغة تـشاؤمية شـككت بمـشروعي التنـوير والحداثـة. لكـن مفكـراً آخـر هـو يـورغن هـابرمـاس، سـليل تقـاليـد تلـك المدرسـة ووريثهـا كتب، وأيضاً من مواقـع اليـسار، أن الحداثـة مـشروع مـستمر، ودافـع عـن مبادئها التي هـي مبادئ التنوير؛ العقل والحرية والأخلاق.

يكـشف هـابرمـاس في كتابـه (القـول الفلـسفي للحداثـة) كيـف أن العقـل بـصورته الغائيـة انتهى إلى الالتبـاس بالـسلطة متخليـاً عـن قوتـه النقدية. وها نحن في عالم متصدع، معقد، من العسير تحديد شبكات علاقاته وأشكال صراعاته وكيفية تداخل خنادقه.. يقول هـابرمـاس؛ "إن المجتمعـات الـتي باسمهـا كـان هيجـل ومـاركس، وأيـضاً مـاكس فيـبر

ولوكاتش قد ميزوا داخل سيرورة العقلنة والاجتماعية، الجوانب التي تحمل التحرير والمصالحة من جهة، والجوانب القمعية وأسباب الانقسام من جهة أخرى باتت مثلومة. ومنذ ذلك الحين استولى النقد الهدّام على المفاهيم نفسها التي كانت تسمح بالتمييز بين هذه الجوانب، لكي يسلط الضوء على وحدتهما المفارقة؛ ومذ ذاك يختلط كل شيء؛ العقل المحرِّر والتلاعب، الشعور واللاشعور، القوى المنتجة وقوى التدمير، التحقق الذاتي المعبِّر وعملية التسفيه القامعة. النتائج التي تضمن الحرية وتلك التي تحرمنا منها، الحقيقة والإيديولوجيا" . ويضيف: "إن الفروق والتعارضات باتت ملغومة، وأكثر من ذلك متداعية، إلى درجة أنه في الأفق المسطح والكالح لعالم يُدار كلياً ويخضع للحساب والسلطة، أمسى النقد عاجزاً عن تمييز التباينات والتلوينات المزدوجة" .

لا نريد الخوض في تفاصيل رؤى هابرماس حول مشروعي التنوير والحداثة وإنما أردنا الإشارة لبعض منطلقاته النظرية حول ذينك المشروعين تمهيداً لشرح مقارباته في الماركسية باعتبار الأخيرة وريثة التنوير البرجوازي وناقدته.

استخدم هابرماس، بحسب المترجم الفرنسي لكتاب (بعد ماركس)، المقاربات البنيوية والاجتماعية ـ التطورية والوظيفية والنفسية لإكمال الماركسية قبل أن يتجاوز هذه المقاربات بدورها، بالاعتماد على البنيوية التكوينية لبياجيه، ليحدد في النهاية منظوريته الخاصة" . حيث أن المادية التاريخية ليست دلالة كشفية فحسب بل نظرية للتطور الاجتماعي. وقد تحدّث عن (إعادة بناء للماركسية)، وعلى وجه التحديد للمادية التاريخية من طريق اشتغاله على مفاهيم (نظرية التواصل) حيث "لا يمكن أن يوجد تطور للقوى المنتجة دون ابتكارات مصاحبة على مستوى سيرورات التعلم ذات الطابع (التواصلي) أو (العملي) تتيح انبثاق أشكال جديدة للاندماج الاجتماعي، أي علاقات

جديدة للإنتاج" وهكذا تعوّض "المزدوجة: قوى إنتاج وعلاقات إنتاج، بمزدوجة أكثر تجريدية، عمل وتفاعل". بدا هدف هابرماس وكأنه تعزيز للمادية التاريخية بوساطة مزاوجتها بنظرية التواصل. فما يهمّه، في النهاية، هو حيازة تفسير جديد للتطور الاجتماعي، بالانطلاق من مبدأ يعدّ "الأنظمة الاجتماعية شبكات للأفعال التواصلية". وفي ضمن السياق التحليلي الذي يمضي فيه، وهو سياق دقيق ووعر ومقعر، لا يمكن تلخيصه في هذا المقام ويتصل بمفاهيم (تطور الأنا والإدراك والوعي الذاتي والنقد والتعلم والهوية والعقلنة والذات الفاعلة والتمييز والتفاعل الاجتماعي والتطور الاجتماعي، الخ...). هنا نجده يقوّض بعضاً من أهم أسس النظرية الماركسية التقليدية (المادية التاريخية) كما عُرفت منذ عهد ماركس وأنجلس، إذ تصبح البروليتاريا "ليست المتلقي المفضّل (أو الخاص للخطاب الماركسي) ولا موضوع التاريخ. ولا يرى في "منطق رأس المال مفتاح كل منطق للتطور الاجتماعي، لأنه لا يمكن بالفعل تعميم الطريقة التي تحدث بها اضطرابات سيرورة إعادة الإنتاج داخل الأنظمة الرأسمالية واستكمالها من الخارج بالنسبة إلى تشكّلات اجتماعية أخرى".

يصل هابرماس إلى استنتاج مثير بخصوص صلة ماركس بالمادية التاريخية فيؤكد أن هذه النظرية كانت خيطاً ناظماً ومنهجاً بالنسبة إلى أنجلس فيما لم يتخذ ماركس "موقفاً أساسياً ومنظّماً فيما يتعلق بالتصور المادي للتاريخ إلاّ مرتين... وبشكل لا مثيل له في الثامن عشر من برومر لويس بونابرت". يضيف هابرماس: "إن لنظرية تطور الرأسمالية التي أنشأها (ماركس) في (**Grundisse**) و (رأس المال) موقعها كنظرية جزئية ضمن المادية التاريخية". في العام 1938 قنن جوزيف ستالين المادية التاريخية بالنسبة للمستقبل. والفهم الذي كرّسه لها هو الذي يستدعي إعادة البناء، بحسب هابرماس، الذي يستحضر بعض المفاهيم الأساسية الشائعة للنظرية بقصد دراستها أبرزها القاعدة والبنية

الفوقية. إلى جانب جدلية العلاقة بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج.. وهنا يعود إلى الصياغة الأكثر شيوعاً لمقولة البنية الفوقية مثلما وردت في كتاب (مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي) لماركس؛

"يقيم الناس في الإنتاج الاجتماعي لأسباب حياتهم علاقات محددة وضرورية ومستقلة عن إرادتهم. علاقات إنتاج توافق مرحلة من مراحل تطور معين لقواهم الإنتاجية المادية. تشكل جملة هذه العلاقات الإنتاجية البنية الاقتصادية للمجتمع والقاعدة الحقيقية التي تنبني عليها بنية فوقية قانونية وسياسية وتوافقها بعض أشكال الوعي للمجتمع. يكيّف أسلوب إنتاج الحياة المادية، الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية عموماً. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل وجودهم الاجتماعي، على العكس من ذلك، هو الذي يحدد وعيهم".

هذا الأمر لا يصح في منظور هابرماس إلاّ بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية. فوظيفة علاقات الإنتاج "المتمثلة في تنظيم امتلاك وسائل الإنتاج، وبصفة غير مباشرة توزيع ثروات المجتمع" تخص النظام الرأسمالي حين تؤدي فيه السوق مع الرأسمالية "وظيفة تثبيت العلاقات الطبقية إلى جانب وظائفها الخاصة بالتنظيم". أما في المجتمعات البدائية والتقليدية فليس الذي يؤدي هذه الوظيفة سوى أنظمة القرابة، وأنظمة السيطرة، إذ لا تظهر العلاقات الطبقية بالشكل الذي تظهر فيه في ظل النظام الرأسمالي.

مرة أخرى ينطلق هابرماس من مقطع قصير وشهير لماركس ورد، كذلك، في كتاب (مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي) في سعيه لإعادة ترسيم العلاقة الجدلية بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج في ضوء نظرية التواصل.. يقول ماركس؛

"تدخل قوى الإنتاج المادية للمجتمع في مرحلة معينة من تطورها في تناقض مع علاقات الإنتاج السائدة التي تكون قد تطورت داخلها، أي

مع علاقات الملكية التي لا تمثل إلاّ التعبير القانوني عنها. تتحوّل هذه العلاقات إذن من أشكال للتطور بالنسبة إلى قوى الإنتاج إلى عوائق".

في البدء يطرح هابرماس فهمه الخاص للمقطع الآنف الذكر، أو لصورة العلاقة بين المفهومين الرئيسين داخل نظرية (المادية التاريخية) بوساطة صياغة جديدة ستكون بمثابة المقدمة لاستجلاء أبعاد أخرى بقصد إنعاش النظرية وتوسيع نطاق اشتغالها وقدرتها على التفسير والتطبيق في الآن نفسه. ويلخّص أطروحته، أي فهمه الخاص للنظرية بتضليعها رباعياً؛

"أ) توجد أوالية للتعلم الداخلي تضمن: نمواً ذاتياً للمعرفة القابلة تقنياً وتنظيمياً للاستعمال، واستخدام هذه الأخيرة داخل القوى المنتجة.

ب) لا يكون أسلوب الإنتاج متوازناً إلاّ إذا وجدت تطابقات بنيوية بين مستوى تطور القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج.

ج) ويُبرز تطور القوى المنتجة الحاصل بشكل داخلي تعارضات بنيوية بين هذين النمطين من العوامل.

د) تُحدث هذه التعارضات اختلالات في التوازن داخل أسلوب الإنتاج المعني وتؤدي بالضرورة إلى قلب علاقات الإنتاج الموجودة".

ثم يستوقفنا ما يلاحظه من كون "تطور القوى المنتجة على أنه أوالية تنتج المشاكل وتحفز لكنها غير كافية لتحدث تغييراً في علاقات الإنتاج وتجديداً تطورياً في نمط الإنتاج". ويردف؛ "حسب هذا الطرح لا يمكن الدفاع عن النظرية".

يمضي هابرماس في تحليله فيميّز بين طاقة المعرفة المتاحة واستخدام هذه المعرفة: استغلال وسائل الطاقة الإدراكية التي تصبح قاعدة تقسيمات العمل التي تبنين المجتمع: النمو الداخلي للمعرفة بعدِّه شرطاً للتطور الاجتماعي.. والمعرفة التي تحفِّز وتغذي تطور القوى

المنتجة وهذا عبر ظهور إطار مؤسسي جديد ينتج عنه نمو القوى المنتجة.. ويستدرك؛

"لا يوجد التعلم الخاص بالنوع في مجال المعرفة ممكنة الاستعمال تقنياً، والحاسمة بالنسبة إلى تطور القوى المنتجة فحسب، بل كذلك على مستوى الوعي الأخلاقي والعملي الحاسم بالنسبة لبنى التفاعل. وتتطور قواعد الفعل التواصلي استجابة للتغيرات الحاصلة في مجال الفعل الأداتي والاستراتيجي، لكنها لا تخضع لذلك أكثر مما تخضع لمنطقها الخاص".

ترافق الاختراعات التقنية الكبرى عهوداً جديدة ولكنها لا تتيح تحديد التشكيلات الاجتماعية. فليس تطور القوى المنتجة هو العامل الحاسم والأكيد في حصول التطور الاجتماعي.. هذا ما يلح عليه هابرماس مقترحاً إطاراً نظرياً يفصل فيها بين "أ) البنى العامة للفعل؛ ب) البنى الخاصة بالرؤى للعالم، على قدر ما تساهم في تحديد الأخلاق والحق؛ ج) بنى الحق الممأسس وكذلك التمثلات الأخلاقية ذات الطابع الإلزامي".

وفيما يخص المسألة الطبقية يقارن هابرماس بين نشأة البنى الطبقية في مجتمعات القرابة التي يسمّيها بالمجتمعات (القباتفاقية) وبين نشأتها في المجتمعات الحديثة (الاتفاقية)، ويلاحظ كيفية تمفصل شكلين متناقضين للتطور داخل التطور الاجتماعي، أي "سيرورة التعلم التجميعي (**Cumulative**) التي لا يمكن للتاريخ بدونها أن يُفسّر كتطور، أي كسيرورة موجَّهة من جهة، واستغلال الإنسان المتزايد من قبل الإنسان في المجتمعات الطبقية من جهة أخرى".

لقد حدث تقدّم من أشكال نظام القرابة إلى أشكال المجتمعات الطبقية الحديثة غير أن "الاستغلال والقمع مثلما يمارسان بالضرورة في المجتمعات الطبقية، تراجعاً بالنسبة لأشكال التفاوت الاجتماعي الأقل

أهمية التي يتيحها نظام القرابة. لذلك تكون المجتمعات الطبقية غير قادرة بنيوياً على تلبية حاجة الشرعنة التي تسببها هي نفسها. هنا بالذات في الواقع يوجد مفتاح الديناميكية الاجتماعية لصراع الطبقات".

بذلك، يجد تفسيراً لجدلية التقدم: مسار التقدم في تقاطعه مع مسار الاستغلال الطبقي، وبروز مشاكل جديدة تولّد بدورها حاجات جديدة؛ "الحاجة إلى سلطة مادية سهلة البلوغ تقنياً، والحاجة إلى أمن تضمنه الدولة، والحاجة إلى قيم ينتجها الاقتصاد، والحاجة إلى معنى تعطيه الثقافة".

يتبنى هابرماس ترسيمة أخرى للمادية التاريخية يموضع فيها إلى جانب القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج تطور الرؤى إلى العالم، وتطور المعارف الممكن استخدامها تقنياً، وأنماط المأسسة المكوّنة في ظل شروط اجتماعية - تاريخية، ووساطة الإيديولوجيات.. هكذا تحتاج المادية التاريخية إلى "تحليل بنيوي لتطور الرؤى للعالم. يضمن تطور الرؤى للعالم الوساطة بين مراحل تطور بنى التفاعل وتطورات المعرفة التي يمكن استعمالها تقنياً. وإذا عبّرنا عن ذلك حسب مفاهيم المادية التاريخية فإنه يعني أن جدلية القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج تمر عبر وساطة الإيديولوجيات".

أما هربرت ماركوز، وهو الآخر أحد أقطاب مدرسة فراكفورت، وكان يشتغل في منطقة نظرية/ نقدية أخرى فقد حاول، من جملة ما تناوله في مؤلفاته، الإجابة على السؤال؛ لماذا باتت البروليتاريا في الغرب الصناعي المتقدم تفقد طاقتها الثورية وتندمج في ضمن النظام الرأسمالي القائم؟ ولماذا أصبحت الثورة البروليتارية مستبعدة في الدول التي تنبأ ماركس قيامها فيها؟.

ينطلق ماركوز في كتابه (الماركسية السوفياتية) من إشارات وردت في كتابات أنجلس مؤداها أن طبقة البروليتاريا لعدم نضجها ترى في

الرأسمالية النظام الاجتماعي الممكن الوحيد، وأنها "ستشكل سياسياً ذيل الطبقة الرأسمالية، وجناحها الأيسر المتطرف". وهي في فترات الاستقرار والازدهار ستسقط حتماً تحت سيطرة الأفكار الرأسمالية فتغلب مصالحها الاقتصادية المباشرة على مصالحها الواقعية التاريخية. وفي هذا التمييز كما يرى ماركوز مفتاح "لفهم العلاقة القائمة بين النظرية والتطبيق، بين الاستراتيجية والتكتيك". وكان ماركس وأنجلس على دراية تامة "بالهوّة التي تفصل الماهية عن الظاهرات، وبالتالي النظرية عن التطبيق".

فيما بعد، في القرن العشرين، لاسيما في مراحل تحسذن ظروفها المعيشية وشروط حياتها الإنسانية فإن الطبقة االبروليتارية ستكفّ، أو تجمّد مسألة كونها طبقة ثورية مهمتها التاريخية تحطيم النظام الرأسمالي القائم، لأنها حينئذ ستقامر بخسارة امتيازاتها المحدودة. وما ستخسره فعلاً، بنظرها هو أكثر بكثير من مجرد أغلالها. وهذه الفكرة سيطوِّرها ماركوز في كتابه الأشهر (الإنسان ذو البعد الواحد) حيث سيدرس ميل المجتمع الصناعي المعاصر "بحكم طريقة تنظيمه لقاعدته التكنولوجية، إلى النزعة الكلية الاستبدادية.

والنزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد تنميط سياسي إرهابي، بل هي أيضاً تنميط اقتصادي - تقني غير إرهابي يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة". أي أن النظام سيخلق حاجات كاذبة، بوساطتها يجري لجم المعارضة وترويضها، وتخدير الحس النقدي عند الأفراد، فأن يكون "العامل ورب العمل يشاهدان نفس البرنامج التلفزيوني. وإذا كانت السكرتيرة ترتدي ثياباً لا تقل أناقة عن ابنة مستخدمها، ،إذا كان الزنجي يملك سيارة من طراز كاديلاك، وإذا كانوا جميعاً يقرأون الصحيفة نفسها، فإن هذا التماثل لا يدل على زوال

الطبقات". وإن كانت تفند مبدأ: الفقراء يزدادون فقراً. وبالتالي تبعد احتمال قيام الثورة الاشتراكية، في المدى المنظور.

ويتحدث ماركوز عن التناقض الملازم للحضارة الصناعية المعاصرة والتي تتجلى في مسألة أن "عقلانيتها تعبّر من جهة عن نفسها في الميل إلى الكمال التقني، ومن الجهة الثانية تبذل كل الجهود الممكنة لحبس هذا الميل في المؤسسات القائمة". وهذا ما سيطلق عليه بالصفة اللاعقلانية لعقلانية الحضارة هذه.

المصادر:

1. (جدل التنوير: شذرات فلسفية) ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو.. ترجمة الدكتور جورج كتورة.. دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت.. ط1/ 2006.

2. (القول الفلسفي للحداثة) يورغن هابرماس.. ترجمة: د فاطمة الجيوشي/ منشورات وزارة الثقافة/ سوريا .. ط1/ 1995.

3. (بعد ماركس) يورغن هابرماس.. ترجمة: محمد ميلاد .. دار الحوار - سورية.. ط1/ 2002.

4. (الماركسية السوفياتية) هربرت ماركوز.. ترجمة: جورج طرابيشي.. دار الطليعة - بيروت.

5. (الإنسان ذو البعد الواحد) هربرت ماركوز.. ترجمة: جورج طرابيشي.. دار الاداب - بيروت.. ط3/ 1988.

5. سارتر والماركسية

كان جان بول سارتر (1905ـ 1980) واحداً من أكثر المفكرين الغربيين، في حقبة الحرب الباردة، التباساً وإثارة للجدل في علاقته بالماركسية، وبالتجارب الاشتراكية. وقد اتخذ موقفاً نقدياً صارماً من النظرية الماركسية ومنهجها الجدلي وتطبيقاتها. لكنه عدَّ نفسه، دوماً، يسارياً، في الخانة عينها التي وضع فيها اليساريون أنفسهم، في مواجهة النظام الرأسمالي بجشعه واستغلاله ولا عدالته ووجهه الاستعماري. ولذا كانت علاقته متذبذبة بالحزب الشيوعي الفرنسي، وبالدولة الكبرى الراعية، في حينها، للحركات الماركسية والثورية في العالم: الاتحاد السوفيتي. وفي هذا الصدد كتب دراسات وأبحاث ومقالات عديدة جمعها في كتب شتى، لعلّ أهمها: (نقد العقل الديالكتيكي) و (المادية والثورة) و (قضايا الماركسية) و (شبح ستالين).

تحدث سارتر عن الطبيعة الخسيسة للنظام الرأسمالي، وعن خبث الطبقة البرجوازية وفسادها، حيث أنتجتا الفاشية وأهوالها. وطوال حقبة الحرب الباردة، وحتى وفاته، بقي يسارياً، مناوئاً للولايات المتحدة وسياساتها، ودورها في الحروب الإمبريالية، لاسيما في كوريا وفيتنام. والبديل المرغوب فيه، من وجهة نظره، هو شكل ما من أشكال الاشتراكية. وكان مقتنعاً بأن الاشتراكية، لا غيرها، هي التي بإمكانها خلق مجتمع حر، أصيل. وجوهر رؤيته الاشتراكية يتمثل في تأكيده بأنّ لا وجود لمجتمع حر "ما لم يستمتع كل عضو فيه بنفس درجة الحرية". وكان تصوّره عن كيفية تحقيق الاشتراكية، وطبيعتها هو أنه "لا يمكن للاشتراكية أن تظهر إلاّ على يد الطبقة العاملة، ولا يمكن لها أن تنجز شيئاً ما لم تُعط الأولوية المطلقة لحاجات هذه الطبقة". وظل على الرغم من انتقاده للاتحاد السوفياتي، والفظائع التي أُرتكبت فيه، لاسيما في عهد ستالين، يرى تفوقاً أخلاقياً للمنظومة الاشتراكية على

الديمقراطية البرجوازية. غير أن تقلبات الأحداث منذ الاحتلال الألماني لفرنسا (1941)، ووقوف الحزب الشيوعي الفرنسي إلى جانب معاهدة عدم الاعتداء الموقعة، في العام 1939 بين الاتحاد السوفياتي (ستالين) وألمانيا النازية (هتلر). واعتبار إعلان الحرب من قبل فرنسا وإنكلترا على ألمانيا إثر احتلال الأخيرة لبولندا مؤامرة إمبريالية، ثم انقلاب موقف الحزب مع غزو ألمانيا لأراضي الاتحاد السوفياتي في يونيو 1941، ليصبح الحزب في صف المقاومة ضد العدو النازي (المشترك).. نقول؛ مع تقلبات ألأحداث هذه ازدادت انتقادات سارتر للشيوعيين والاتحاد السوفياتي حتى وصلت، أحياناً، حد القطيعة. ومع احتلال الاتحاد السوفياتي لأوروبا الشرقية بعد انتهاء الحرب وبدء الحرب الباردة ما عاد، في نظر سارتر، كما في السابق "أن من يدعم الشيوعية فإنه يدعم أسباب الحرية".

خصص سارتر، في العام 1950، عدداً من مجلته (الأزمنة الحديثة) التي كان يرأس تحريرها لفضح وجود معسكر للعمال العبيد في الاتحاد السوفياتي. لكنه بقي إلى جانب فكرة الاشتراكية، وضرورة تحرير الطبقة العاملة. وكتب في العام 1952 مقالته الشهيرة (الشيوعيون والسلام)، وفيه تعاطف مع الحزب الشيوعي الفرنسي، ورأى "أن الطبقة العاملة حققت وعياً بذاتها كطبقة من خلال الحزب الشيوعي وحده".

تغير الأمر لمّا قام الاتحاد السوفياتي بغزو المجر وقمع حركة الاستقلال فيها، في العام 1956، وكتب مقالته الشهيرة (شبح ستالين) وفيها أدان التدخل السوفياتي، وعدّها فساداً من فعل الستالينية، لكنه لم يتخل عن إيمانه بالماركسية "التي ظلت في نظره الفلسفة الوحيدة القابلة للتطبيق في القرن العشرين". وقبل ذلك كانت الستالينية، في نظره، ضرورة تاريخية لبناء الاشتراكية. ولم يسع إلى تخطئة الماركسية في ضوء إخفاقات التجربة أو طبيعتها القمعية، اللاديمقراطية. وأراد

للحزب الشيوعي أن يتبنى خططاً فيها قدر من الليبرالية والإصلاح. وذهب إلى أن الوجودية قادرة على تقديم العون للماركسية، فبالتفاتها إلى التجربة المباشرة تستطيع أن تنقذ الماركسية من أن تصبح جافة، متيبسة، ولاهوتاً مجرداً. وقد قال: "لا يمكن للوجودية أن تحل محل الماركسية. فالماركسية ـ والماركسية وحدها هي الفلسفة الصحيحة في العالم الحديث". أما ما تستطيع أن تقدمه الوجودية من عون فهو أن "تساعد الماركسية بوصفها الفلسفة التي تمكن البروليتاريا من إنجاز الوعي الذاتي والأصالة".

اكتست رؤية سارتر إلى مستقبل الجنس البشري بمسحة من التشاؤم. فوجوديته لم تكن لتتلاءم، من هذه الناحية، مع التفاؤل المسطح للماركسية التقليدية السائدة. وقد أظهر، مثل آخرين من مجايليه (ألبير كامو مثلاً)، في كتاباته المختلفة تناقضاً بين "الفلسفة الاجتماعية للنشاط السياسي واليأس الميتافيزيقي العميق". ولعله غدا أكثر تشاؤمية وعدمية مع سحق قوات حلف وارشو، بقيادة الاتحاد السوفياتي، لنسخة الاشتراكية التي أقامها الكسندر دوبك في تشيكوسلوفاكيا في العام 1968. وكان رد فعل سارتر ضد عملية السحق تلك عنيفاً ومباشراً. وفي الوقت نفسه فشلت ثورة الطلاب في فرنسا (مايو 1968).. هذه الهزائم "تركت سارتر في يأس من مستقبل السياسة في أوروبا فراح يشغل نفسه أكثر منذ الستينيات فصاعداً بصراع عالم المستعمرات ضد سادتهم الإمبرياليين". ومنذ انطلقت شرارة الثورة الجزائرية عمل سارتر على دعم تلك الثورة، وتفنيد أسطورة أن الجزائر فرنسية.

في مقالته الشهيرة (المادية والثورة) أو (الماركسية والثورة) يطرح مجموعة من الأسئلة والأفكار بخصوص الفكر الماركسي والحركات الماركسية. وكان سؤاله الأول، هنا، هو: "هل المادية وأسطورة الموضوعية لازمان فعلاً لقضية الثورة، وهل لا يوجد انفصال بين عمل الثوري

وإيديولوجيته؟" . ويبدو أن سؤاله كان يرمي إلى زعزعة التلازم، في الفكر الماركسي، بين النظرية والتطبيق.

إذا كانت المادية تنكر الغائية المتعالية، وتُحيل حركة العقل إلى حركة المادة، وتلغي الذاتية برد العالم، ومن ضمنه الإنسان، إلى نظام يتكون من أشياء ترتبط ببعضها بعضاً بروابط كونية، فإن سارتر يخلص إلى نتيجة لا تخلو من مفارقة، يقول أنه لا شك فيها؛ "أن المادية مذهب ميتافيزيقي، وأن الماديين ليسوا أكثر من ميتافيزيقيين" .

يخوض سارتر سجالاً فلسفياً، تحليلياً، جامحاً، اشتهر به. وفي معرض وصمه الماديين بالميتافيزيقيين! يمضي في إلقاء أسئلته واستنتاجاته إلى النهاية التي أكدها مسبقاً بطريقة يراها منطقية؛ "وكيف يحل المادي نفسه من تهمة الميتافيزيقا إذا رد الفكر إلى المادة، مع أنه يتهم بها المثاليين عندما يردون المادة إلى الفكر؟ ولا تؤيد التجربة المذهب المادي مثلما لا تؤيد مذهب الطرف المناقض له، وإنما تنحصر نتيجة التجربة في التدليل على وجود علاقة بين ما هو فسيولوجي وبين ما هو سيكولوجي، ويمكن تأويل هذه العلاقة آلاف التأويلات، فإذا كان المادي يدّعي أنه على يقين من مبادئه فإن تيقنه ليس إلاّ مصدر واحد من الحدس أو الاستدلال المسبق، أي الاستدلال الصادر عن نفس التفكير القبلي الذي استنكره، وإذن تكون المادية كما أفهمها الآن نوعاً من الفلسفة الميتافيزيقية التي تختفي خلف الوضعية" .

أما فيما يتعلق بإلغاء الماركسية (المادية) للذاتية، يقول سارتر؛ "إن المادي حين ينكر ذاتيته يعتقد أنه قضى عليها. ولكن حيلته مفضوحة فهو لكي يقضي على الذاتية يعلن أنه (موضوع) أي انه مادة للعلم، ولكنه بعد أن يقضي على الذاتية من أجل الموضوع يعتبر نفسه (نظرة موضوعية) بدلاً من أن يرى نفسه شيئاً بين الأشياء تتدافعه حوادث الكون المادي، ويدّعي أنه يتأمل الطبيعة مجردة.." .

ليس من السهل إيجاز سجالات سارتر الفلسفية بخصوص مبادئ المادية، لكن الإشارة إلى بعضها تُظهر سخونة تلك السجالات التي تعرضت للمشكلات النظرية التي انطوت عليها المادية، ومنها المادية الديالكتيكية.. يقول: "إن المادية وهي نوع من المذهبية عندما تؤكد أن الكون يولد الفكر ما تلبث أن تتحول إلى الريبية المثالية، لأنها تضفي على العقل بإحدى يديها حقوقاً لا حدود لها، وتنزع عنه باليد الأخرى كل هذه الحقوق".

قارن سارتر في كتابه (نقد العقل الديالكتيكي) بين الديالكتيك الخارجي والديالكتيك الداخلي.. تجلى الشكل الأول (التفسير الخارجي) في سعي أنجلس لإيجاد تناظر بين التاريخ الاجتماعي والارتقاء البيولوجي، حيث "أن العمليات التاريخية محكومة بقوانين التاريخ، مثلما أن الجسيمات محكومة بقوانين الطبيعة". وهذا يعد برأي سارتر انحرافاً وسفاهة سياسية. أما الشكل الثاني (التفسير الداخلي) "فإن الديالكتيك الماركسي يرى أن كامل التاريخ الإنساني ينبغي أن يُفهم باعتباره حصيلة للأفعال الإنسانية".

كان المقصد من التفسير الأول (الخارجي) هو إقرار أن التاريخ يسير متقدماً وحتمياً نحو غاية بعينها هي: الاشتراكية. فيما المقصد من التفسير الثاني هو الإطاحة بفكرة الحتمية، ومن ثم بفكرة القوانين الموضوعية التي تتحكم بحركة التاريخ خارج نطاق إرادة الأفراد والمؤسسات، والتأكيد على أن التاريخ هو فعل الإرادة البشرية، لا غير. وقد أدرك سارتر أن الديالكتيك الداخلي "كما تصوره، لم يقترب قط من البرهنة على أن النضالات الاشتراكية ستتكلل، حتماً، بالنجاح". ويعلّق جوناثان ري على هذا التناقض والصراع بين الفكرتين (الديالكتيكين) بالقول: "إن الماركسية لم تتطلب أبداً نظرية غائية للتقدم التاريخي، أو مفهوماً عاماً للفعل الإنساني أصلاً وأنها ستكون بخير وعافية دون هذين الاثنين".

يقبل سارتر مبدأ الديالكتيك، وهو: "تحكّم الكل في الأجزاء، وميل الفكرة إلى الاكتمال والإثراء، وأن الارتقاء يسير، لا في خط مستقيم مثل ارتقاء العلة إلى المعلول، وإنما في تركيب متعدد الأبعاد تضم فيه كل فكرة في ذاتها جملة الأفكار السابقة عليها..".

يُقبل هذا المبدأ في مستوى الأفكار لأنها تركيبية،ولا يكون هيجل، حينئذ، في منظور سارتر، قد أوقف الجدل على رأسه لمّا "سحبه على الأفكار بدلاً من المادة". فالمادة، بحسب وجهة نظره، تتميز بالعطالة. وإذا كان عصب الديالكتيك هو الفكرة الكلية فإن عالم العلم كمي، والكمية نقيض الوحدة الجدلية لأن عناصرها تترابط بالمعية (أي أنها موجودة معاً) "ولا تتأثر الوحدة العددية بوجود وحدة عددية أخرى معها، إنها تظل ساكنة معزولة في قلب العدد الذي تكوِّنه، وهي لذلك يمكن عدّها، وإلاّ فلو كان هناك حادثان يقعان لطرفين بحيث يبدّل كل منهما الآخر لاستحال أن نقول: هل نحن إزاء طرفين مستقلين أم طرف واحد". وهكذا يصير العلم نقيض الديالكتيك "فيما يبحث فيه وفي مبادئه ومناهجه".

يناقش سارتر، بعد ذلك، أفكار أنجلس عن الطبيعيات، ومنها فكرة أن أي تغير في عالم الطبيعة هو انتقال من كم إلى كيف.. يقول سارتر "للمشتغل بالعلوم تولّد الكمية كمية، والقوانين العلمية هي صيغ كمية، وليس للعلم أية رموز يعبّر بها عن الكيفية من حيث هي كيفية، وعندئذ فما يقدمه (أنجلس) مدّعياً أنه إجراء علمي هو حركة بسيطة لعقله هو، تنتقل من عالم العلم إلى عالم الواقع الساذج، ثم ترجع مرة أخرى إلى عالم العلم وإلى عالم الحس الخالص".

وفي سياق السجال نفسه، وهو يناقش قانون المادية الجدلية الذي ينص أن التراكم الكمي يفضي إلى تغير نوعي، يوضح سارتر أن البحث العلمي "لا يهتم إطلاقاً بتوضيح العبور من الكم إلى الكيف. إن البحث

العلمي يبدأ من الكيف (أو الصفة) المحسوس بوصفة مظهراً خدّاعاً وذاتياً حتى نجد وراءه الكم (أو العدد) بوصفه حقيقة الكون".

في المنظور الماركسي يكون الديالكتيك قد حلّ محل الحتمية الميكانيكية، لكن سارتر يرى أن ماركسياً مثل روجيه غارودي وهو يؤكد هذا الشيء يلجأ إلى تفسير الأشياء والمواقف بالعلاقات السببية السائرة في خط مستقيم "وتفترض الخارجية المطلقة للعلة في علاقتها بنتيجتها".

يفرّق سارتر بين الرابطة العلّية التي تسير في شكل خطي، حيث تظل العلة خارجية بالنسبة لأثرها، ولا تكون في آثار العلّة أكثر مما في العلّة، وبين التقدم الديالكتيكي الذي "يستدير إلى ما تجاوز من مواقف، ويحتضنها جميعاً. والانتقال من مرحلة إلى أخرى يثريه دوماً، فالمركّب يضم دوماً أكثر مما في الموضوع ونقيضه مجتمعين". أما أن تميّل العلم والديالكتيك بعضهما على بعض، كما تفعل المادية، فهذا يعني أن تضم بالقوة منهجين ينفي كل منهما الآخر.

سيقود هذا التخريج سارتر إلى أن يجد في محاولات الماركسيين دراسة الكيانات الفوقية كانعكاسات لطريقة الإنتاج مغالطة وزيفاً. وبعد أن يساجل في إبراز أوجه التناقض داخل النظرية المادية. والالتباس القائم بين التقدم الديالكتيكي والحتمية البيئية واللحظة التاريخية. وأيضاً بإشارته إلى تصوير المادية منهجاً وأسلوب تفكير حيناً، وأسلوب حياة حيناً آخر (عند الماديين) سيعد هذا "شكلاً من أشكال التفكير التقليدي ووسيلة من وسائل الهرب من الذات"..

أدرك سارتر طبيعة انتمائه البورجوازي، وما علمته إياه هذه الطبقة (الحريات السياسية، والحصانة الفردية، وسلطة الذات، الخ) لكنه كان يشعر بضرورة أن يكون إلى جانب البروليتاريا، يقول: "نحن ما زلنا بورجوازيين بثقافتنا، بطريقتنا في الحياة، وبجمهورنا الحالي، لكن

الموقف التاريخي يحثنا في الوقت نفسه على الانضمام إلى البروليتاريا لبناء مجتمع بلا طبقات". غير أنه وفي خضم وقوفه ضد المذهبية الجامدة كان يتهكم من دوغمائية الماديين واجداً في موقفهم تناقضاً صارخاً؛ يقول: "ولقد شاهدت أناساً ينقلبون إلى المادية ويدخلونها كما لو كانوا يدخلون ديناً من ديانات الله. وما يفعلونه هنا ليس إلاّ الذاتية التي يستحون منها".

كان سارتر يرفض الربط الحتمي بين الدعوة إلى تحرير الطبقة العاملة والمادية.: "أنا أعلم أن لا خلاص للإنسان إلاّ بتحرير الطبقة العاملة. وأنا أعلم هذا دون ما داعٍ لأن أكون مادياً، ومن مجرد استقصاء الواقع. وأعلم أن من صالح الفكر أن يكون مع البروليتاريا: لكن هل يستوجب مني ذلك أن أطلب من تفكيري الذي قادني إلى اكتشاف هذه النتيجة أن يحطم نفسه". أي أن يلغي استقلاليته وفعاليته النقدية. ساخراً من أن تتجلى خدمة البروليتاريا في خيانة الحقيقة.. تلك الحقيقة التي عملت الستالينية على حجبها وتشويهها.

ويتلمس سارتر تلك المفارقة في أن تكون النظرية المادية التي شكّلت "إنكاراً راديكالياً لحرية الإنسان قد صارت أكثر الأدوات الراديكالية لتحرير الإنسان". ويذهب في سجاله إلى الحد الذي يقر بوجود "علاقة عميقة بين موقف طبقة مضطهدة وبين التعبير عن هذا الموقف بمذهب مادي". لكننا، يقول: "لا نستطيع أن نستخلص من ذلك أن المذهب المادي فلسفة، أو حتى أنه الحقيقة". داعياً في النهاية إلى تخليص المادية من بعدها الأسطوري، ورسم خطوط رئيسة "لفلسفة متسقة تعلو على المادية لمجرد كونها وصفاً حقيقياً للطبيعة والعلاقات الإنسانية".

أخيراً، يمكن الجزم أن سارتر تعامل مع الماركسية، ومع فكر ماركس تحديداً، باحترام فائق، لا بانقياد أعمى، واستثمر أدواته

المنهجية في نقد الفكر الماركسي، ولم يكن هدفه تسفيه ذلك الفكر، وإنما تقويمه لأنه آمن بأن الماركسية هي نظرية الطبقة العاملة وفلسفتها في الفعل الثوري، كما هي فلسفة العصر. صحيح أنه حاول في كتابه الذائع الصيت (نقد الفكر الديالكتيكي) دحض فكرة ديالكتيك الطبيعة والحتمية التاريخية، وفكرة وجود قوانين موضوعية خارجية تسيّر التاريخ الإنساني، فاسحاً الفرصة للوعي والإرادة الإنسانيين في صنع التاريخ. وانتقد، في مقالات ودراسات عديدة أخرى، بشدة كل ما يتعلق بمصادرة الحرية الفردية داخل الإطار البيروقراطي للدولة الستالينية، والممارسات الاستبدادية لتلك الدولة في علاقتها مع مواطنيها، ومع الدول التي كانت يومها في ضمن المعسكر الاشتراكي، ولاسيما خلال أحداث المجر وبولونيا وربيع براغ. إلا أنه بقي مخلصاً للطبقة العاملة ونضالها ضد الرأسمالية. وللماركسية بوجهها الإنساني، ولفكر ماركس الذي عانى من تشوهات المريدين الدوغمائيين وحماقات التطبيق.

أهم المصادر؛

1ـ مؤلفات سارتر؛ (المادية والثورة) وترجمة ثانية للكتاب بعنوان (الماركسية والثورة). (قضايا الماركسية). (شبح ستالين).

2ـ كتاب (أقدّم لكم سارتر) فيليب تودي وهوارد ريد .. ترجمة؛ إمام عبد الفتاح إمام.. المجلس الأعلى للثقافة/ مصر 2002.

3ـ (ما بعد الماركسية: ندوة أبحاث فكرية) إعداد: فالح عبد الجبار.. دار المدى ـ دمشق.. ط1/ 1998.

6. ألتوسير.. ريجيس دوبريه

ولد لوي ألتوسير (1918 ـ 1991) في الجزائر، وكان في الثلاثين من عمره حين حصل على إجازة الفلسفة وانضم للحزب الشيوعي الفرنسي، ومنذ ذلك الحين اتخذت كتاباته منحى مميزاً يتمثل بصبغته الماركسية الخالصة، المنقاة من شوائب النزعة الإنسانية والهيجلية التي وسمت أفكار ماركس الشاب، كما ظل يصرّ، بعد تأثره بالمناهج الحديثة، لاسيما البنيوية منها. ولذا وقف بالضد من أطروحات لوكاش وهنري لوفيفر وسارتر وروجيه غارودي حول إحياء النزعة الإنسانية في الفلسفة الماركسية. فإذا كان سارتر قد وجّه انتقاداته الحادة إلى منهجية ماركس في دراساته للاقتصاد السياسي معوِّلاً على النزعة الإنسانية لماركس الشاب فإن التوسير، على العكس من ذلك، حاول إلغاء ماركس الشاب لصالح ماركس الناضج في (رأس المال). لهذا "رفض التسليم بان الإنسان موجود يبدع ذاته عن طريق عملية جدلية تدور بين عمله والعالم الطبيعي الذي يحوِّله هذا العمل. كما رفض ما يلزم عن هذا التسليم من تفسير يرى في البنية الفوقية (الفكر الذي يحتِّمه الاقتصاد) انعكاساً لعملية الإنتاج. ففي ذلك ما يبرر الانتظار السلبي للثورة من حيث هي نتيجة حتمية لتطور الرأسمالية... بينما الثورة، فيما يرى، تحتاج حتماً إلى إعداد وتنظيم".

ربما حصل نوع من سوء الفهم بخصوص ما قصده التوسير في أطروحته عن ماركس والنزعة الإنسانية فهو، من جهة، أكد على "أن مفهوم أو مقولة الإنسان لا تلعب لدى ماركس دوراً نظرياً". ففي مرحلة ما تبنى ماركس إشكالية رؤية فويرباخ للماهية النوعية للإنسان ومسألة الاستلاب، لكنه، فيما بعد، قطع مع تلك الرؤية "وهذه القطيعة مع النزعة الإنسانية النظرية لدى فويرباخ تطبع بشكل جذري تاريخ فكر ماركس". وحتى حين تتواتر كلمة الاستلاب في كتاب (رأس المال) فإنها

لا تكتسب، برأي ألتوسير، أهمية نظرية. ومن جهة ثانية آمن بأن "النزعة الإنسانية الحقة لا توجد إلاّ في المجتمع الاشتراكي، وأن القمع فعل ضروري في أول مراحل الثورة".

تحدث ألتوسير عن نزعة لا إنسانية فلسفية عند ماركس لا تتلاءم مع أي تأويل ذي نزعة إنسانية، فهي تُقصي مفهوم الإنسان كمفهوم مركزي عن التشكيلات الاجتماعية، وعن التاريخ، مؤكداً أن ماركس "لم يستطع تأسيس علم التاريخ وكتاب رأس المال إلاّ شريطة القطع مع الادعاء النظري لكل نزعة إنسانية... فما يحدد، في المقام الأخير، تشكيلة اجتماعية ما، وما يعطينا عنها معرفة، ليس هو شبح ماهية ما أو طبيعة إنسانية ما، وليس الإنسان، وليس حتى الناس، بل علاقة، أي علاقة الإنتاج التي تشكل وحدة مع القاعدة، أي مع البنية التحتية". هنا يصبح الناس حاملين لوظيفة في عملية الإنتاج المحددة بعلاقة الإنتاج "فعلاقات الإنتاج الرأسمالية تختزلهم إلى هذه الوظيفة البسيطة في البنية التحتية وفي الإنتاج، أي في الاستغلال".

وما يجعل ماركس ينأى عن الإنسان الذي هو فكرة فارغة مثقلة بالإيديولوجية البرجوازية هو في سبيل بلوغ الناس العينيين الملموسين "من أجل التوصل إلى معرفة القوانين التي تتحكم في حياتهم وفي صراعاتهم الملموسة".

كان ألتوسير يطمح إلى قراءة علمية من منظور بنيوي ـ سينكره لاحقاً ـ لماركس في مؤلفاته المتأخرة (الغروندريسه) و (رأس المال). وقد جمعت مقالاته بهذا الصدد في كتابين؛ (من أجل ماركس/ 1965) و (قراءة رأس المال/ 1968)، سعى من خلالهما إلى التعاطي مع الماركسية علماً. وهنا قاد النظرية الماركسية إلى درجة عالية من التجريد والاستقلالية بحيث أصبحت لها جاذبيتها، في نظر المثقفين، وصلت حد البارانويا. وكان من دعاة ربط النظرية الماركسية بالنشاط الثوري. وقد

لقيت أطروحاته رواجاً في العالم الثالث، لاسيما في أمريكا اللاتينية، والهمت مفكرين ناشطين مثل ريجيس دوبريه.

بحث التوسير وهو يقرأ ماركس في المرئي واللامرئي من الخطاب الماركسي للوقوع على الأبنية اللاواعية له. وفهم "ذلك المعنى الذي يكشف عمّا تحت السطح البريء للكلام من نمط مختلف تماماً من الخطاب، هو خطاب اللاوعي". وهكذا فإن الإحاطة بتأويلات ألتوسير لماركس يقتضي معرفة وافية بالفلسفة وعلم اللغة وعلم النفس والأنثربولوجيا، فهو يستخدم رؤى ومناهج هذه العلوم في مقاربته للفلسفة الماركسية.

استعار من جاستون باشلار مفهوم (القطيعة المعرفية، إذ "يفترض باشلار وجود حقب علمية يمكن أن تخلق انقطاعات معرفية من ذلك النوع الذي حدده ألتوسير في أعمال ماركس". واستعار من علم اللغة البنيوي مفهوم (القارئ الممتاز) الذي هو؛ "أداة للتحليل ووسيلة لإعادة قراءة النص، والتقاط المواضع التي تتكشف عن أهمية خاصة، بالنسبة إلى المعرفة المحددة التي يملكها هذا القارئ". وقد أدى ألتوسير نتيجة تعمقه في قراءة نصوص ماركس دور مثل هذا القارئ لتحرير الماركسية من لقراءة العادية مثلما عبّر عن ذلك الأداء. وذهب إلى "أن النظرية الماركسية التي تناقض نفسها على مستويات عدّة، وتحتوي ثغرات ومواضع صمت وغياب، يجب أن تُعاد قراءتها بطريقة أعراضية (**saymptomatic**). ومن شأن هذه القراءة الجديدة عن الأبنية اللاواعية الخفية، عن طريق تفسير التحولات (**transpositions**) والتناقضات (**absurdities**) والأغلاط (**errors**) فتنتج هذه القراءة نصاً مختلفاً، نصاً تتكشف إشكالياته النظرية من خلال الأعراض التي سببت هذه الإشكاليات. وهكذا تُحل شفرة (النص الموضوعي)، أي كتابات ماركس وحياته على حد سواء".

ولكن، عمَّ تمخض ذلك التزاوج الذي أراده ألتوسير بين البنيوية والماركسية؟. وهل حقاً "استطاع إعادة النظر فيما هو مشترك بين الجدل الهيجلي والجدل الماركسي، بفضل ما طرحه الفكر البنيوي من أبعاد جديدة للزمن، وما يترتب على ذلك من إمكانية التعامل مع اللحظات التاريخية بوصفها وقائع آنية الحدوث، تقع في الماضي كما تقع في أية لحظة بعينها - في كل وقت حاضر، فانتهى إلى أن هذين الجدلين يشتركان في شيء واحد هو مفهوم التاريخ، بوصفه عملية تدفع مسيرتها التناقضات الداخلية"؟.

ولأن موضوع الجدل نفسه تغير عند ماركس عنه عند هيجل فلا يمكن القول أن جدل ماركس هو معكوس جدل هيجل. فالتغير طال طبيعة الجدل نفسه. وهنا يتحدث ألتوسير عن بنية مهيمنة على الكلية (الوحدة الشاملة) الاجتماعية بتناقضاتها العديدة، المعقدة. والوحدة الشاملة، عند ماركس، هي الاقتصاد بتناقضاته الداخلية، فهي إذن: وحدة بنيوية. فيما الوحدة الشاملة، عند هيجل، تتكون من كليات، فهي إذن: وحدة مثالية. وقد آمن التوسير "بأن التناقضات الداخلية في ماركس كانت تخضع لحتمية مركّبة، على نحو ما تخضع التناقضات العصابية للفرد، داخلياً، لحتمية مركّبة".

فصل ألتوسير "بين الواقع العلمي والعملية التي نتعرف بها هذا الواقع". ومما لا شك فيه أن الماركسية تصدت لموضوعات فكرية مطروحة سابقاً في مفاهيم ونظريات عملت الماركسية على تغييرها. لكن ما جرى بحسب ألتوسير هو تأكيد "استمرار التحولات في الممارسة التاريخية العلمية للماركسية" نفسها. من هنا فرّق، في تطور فكر ماركس، بين ثلاث مراحل:

- مرحلة مبكرة تضمنت نواقص نظرية وغوامض اصطلاحية وبقايا إيديولوجية (مثالية) كما في (مخطوطات 1844) و (العائلة

المقدسة) وفيها كان ماركس إنسانياً عقلانياً، أقرب ما يكون إلى كانط وفخته، يرى في العقل والحرية جوهر الإنسان.

ـ مرحلة انتقالية تبدأ من العام 1845 وحتى العام 1857 كما في (بؤس الفلسفة) و (البيان الشيوعي) و (الأجور والسعر والربح) وفيها تفرغ ماركس للثورة البروليتارية.

ـ مرحلة النضج بعد العام 1857 وتتمثل في تفرغ ماركس لبحوثه في الاقتصاد السياسي (الغروندريسه) و (رأس المال).

من المآخذ الأساسية على ألتوسير من قبل منتقديه:

ـ عدم إدانته للتدخل السوفيتي في المجر وتشيكوسلوفاكيا، وقد سوّغ ذلك التدخل بعدِّه إنقاذاً للثورة من التحريفيين. وإذعانه للتوجيهات السوفيتية في تجنب تأييد الثورة الطلابية (مايو 1968). وعدم دفاعه عن حرية الفرد، وتسويغه لقمع الأنظمة الشيوعية لشعوبها، فلم يوجّه أي انتقاد للينين، بل على العكس، دعا الحزب الشيوعي الفرنسي إلى المضي على خطى لينين الذي أكمل، مثلما يرى، الثغرات التي تركها ماركس، وتجاهل النقد الموجّه للينين من أن ممارساته الفعلية أدت إلى ديكتاتورية الحزب والمكتب السياسي بدلاً من ديكتاتورية البروليتاريا. كما تقول إديث كريزويل.

ـ يرى ريمون آرون أن سارتر أراد إقامة الماركسية على أساس من "فهم الوحدة الشاملة التاريخية، في كتابه نقد العقل الجدلي"، بينما أراد ألتوسير "أن يعزل النظرية (أو ممارسة النظرية) لكي يُظهر علمية (رأس المال)، وهي مهمة مستحيلة لفيلسوف لا يعرف الاقتصاد".

ـ قسم ألتوسير مفاهيم ماركس عن الإنتاج إلى (المادي والسياسي والإيديولوجي والنظري) وبذا، بحسب (أندريه جلوكسمان) لا يحقق هذا التقسيم "اتحاد النظرية والممارسة بين الأنواع المختلفة للإنتاج قط، بل

يحققها في كل نوع على حدة لا غير". وبذلك لا تعود النظرية مرتبطة بالممارسة، وهذا "ما يناقض المسلمة المركزية عند ماركس نفسه". ويقوِّض نظرية ألتوسير من الداخل.

ثمة مفكر آخر ينتمي إلى تلك الكوكبة اللامعة من المفكرين الماركسيين الذين تتلمذوا على كتابات غرامشي ولوكاش وتشربوا تقاليد الثقافة الفرنسية في الآن نفسه، هو ريجيس دوبريه. ودوبريه شغل الأوساط الفكرية والنضالية في الوقت الذي كان لثورات العالم الثالث بريقها وجاذبيتها، يوم ذهب إلى أمريكا اللاتينية، وهو في العشرينيات من عمره، وانضم إلى الحركة المسلحة التي كان يقودها جيفارا في بداية الستينيات من القرن الماضي، وهناك كتب عدداً من الكتب لينظِّر لتلك الثورة وينتقد بعض جوانب تكتيكاتها وإستراتيجيتها منها (ثورة في الثورة)، وقد ألقي القبض عليه وأودع السجن في بوليفيا بضع سنوات قبل أن يطلق سراحه بضغط دولي. وفي السجن كتب مذكراته (مذكرات برجوازي صغير). ومن ثم ألف رواية يحكي فيها جوانب من مشاركته في الثورة هناك أسماها (غير المرغوب فيه). قبل أن يعود إلى فرنسا ويتفرغ للعمل الفكري والثقافي. وبلا شك أثرت تلك التجربة في شخصيته وفكره وإنتاجه اللاحق، لاسيما في كتابه (نقد العقل السياسي).. يقول: "وأمريكا اللاتينية التي أتحدث عنها هي في العمق المكان الذي أكتشفت فيه أسلوباً آخر للعيش اليومي، معنى ما للاحتفال، والهجنة والانفعالية المفرطة والسخاء الذي لا يوصف". لكن خيبة أمله في الثورة، وما أفضت إليه التجارب الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي وأوربا الشرقية من فشل وبيروقراطية ومصادرة للحريات، فضلاً عن إعادة قراءته وتقويمه للفكر الماركسي قادته إلى التنصل من ماركسيته؛ "أحفظ من الماركسية نزعتها العقلانية، فأنا عقلاني حتى في مقاربتي للظاهرة الدينية... أما سوى ذلك فقد تخليت عن الماركسية منذ عام 1968". وبعد ربع قرن من هذا التاريخ، وبعد أن سقطت التجارب الاشتراكية، وساد منطق العولمة واتخذ

تاريخ العالم مساراً لم يكن في الحسبان وجد نفسه إزاء واقع مغاير تقصر الماركسية التقليدية عن فهمه وتفسير تحولاته. فالعالم يتوحد على وفق اعتبارات ومقتضيات عقلانية السوق لكنه يتخلى عن أن تكون له هوية جمعية موحدة؛ "إن العالم يزداد تشرذماً بازدياد وتائر توحيده". وأن المجتمعات تتكفئ إلى الاحتماء بهوياتها ما قبل الدولتية بالتوازي مع تطور وسائل الاتصال والإعلام، وتحوّل العالم إلى قرية صغيرة جامعة. فهي إذن عولمة ذات طابع أحادي خادع. "إن هذا الحيّز الذي يُزعم أنه يشمل الكرة الأرضية بأسرها، هو أميركي في الجوهر والأساس؛ وذلك يُعمِّم على الكرة الأرضية نمط الحياة والفكر الأميركي الشمالي. فهي إذن عولمة زائفة لا تبادل فيها ولا تعامل بالمثل". هذا ما يخلص إليه دوبريه في قراءته لصورة العالم المعاصر، حيث تطغى قوانين السوق الرأسمالية على العالم سالبة المجتمعات هوياتها، والتي تنزع في رد فعل مفاجئ إلى الركون إلى هوياتها المحلية والغائرة في عمق ماضيها، وحيث أن "تحديث البنى الاقتصادية يحيي سلفية الذهنيات. ومثل هذا الأمر لم يكن في وارد البرنامج الذي وضعه ماركس أو آدم سمث".

لم يعد العالم الذي حكى عنه ماركس وانتقده بضراوة موجوداً.. لم تعد هناك أمميات الحركات العمالية التي ولدتها الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر.. يقول دوبريه؛ "ربما ما عادت الأمميات موجودة لأن الحركة العمالية ما عادت موجودة. وإذا كانت الحركات العمالية ما عادت موجودة - ونحن هنا ندلي بدلو ماركسي - فذلك يعني أن الأسس المادية لهذه الحركة ما عادت موجودة". إن بنية العالم الاجتماعية والطبقية والسياسية تتحوّل وتتغير، والصورة التي ألفناها للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية بين الطبقات وبين الشعوب قبل عقود قليلة أصبحت شيئاً من الذاكرة. فالجنوب، كما يقول "يتبتلر (من بروليتاريا) والشمال يتبرجز، وأن البروليتاريا في الشمال تستبدل، شيئاً فشيئاً، بأعداد المهاجرين من الجنوب". والآلة باتت تحل محل العامل اليدوي، والكومبيوتر بات

يستعيض عن الذهن البشري في حل أعقد المسائل. ولهذا بحسب دوبريه؛ "ما عادت الماركسية صالحة لوصف مجتمعنا الغربي".

يعقِّب جان زيغلر على أطروحة دوبريه بتأكيده على أن الفرضية الأساسية التي تقوم عليها النظرية الماركسية برمتها (كذلك علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لسمث وريكاردو ومالثوس) هي الندرة الموضوعية؛ أي أن موارد الأرض لا تكفي لتلبية حاجات سكانها المتزايدين. وهذه الندرة مثلما يخبرنا زيغلر ليست موجودة اليوم، وبالتالي فالفرضية الأساسية للماركسية لم تعد قائمة. لكنّه يعد ويقر بوجود ندرة اجتماعية "يولِّدها نظام قاتل للعالم، ماثلة على نحو مخيف". وقد بنت الماركسية الجزء الهام من نظريتها على هذه الندرة الاجتماعية التي هي معطى طبيعي لنظام اقتصادي اجتماعي جائر هو النظام الرأسمالي.

وإذا كان دوبريه ينكر شعار (يا عمال العالم اتحدوا) وينعتها بأممية الخرافة الماركسية الكبيرة فإنه يؤكد أن نضاله إنما ينصب "لكي لا يتحول هذا الكوكب إلى سوبر ماركت، وأن تكون هناك جزر صغيرة كالدولة والثقافة والتعليم، خارج قانون العرض والطلب، وخارج قانون الموسر الأكبر". فالنظام الرأسمالي يتبع منطقه الداخلي، وهو منطق لا ينطوي على قيم أخلاقية. فالرأسمالية "بربرية تعريفاً، وينبغي أن نناضل ضد هذه البربرية في العمق، إذا كنا نؤمن بذلك". غير أنه يعود ويتساءل إن كان هناك بديل عن السوق؟ وعلى حد تعبيره "فقد يكون التطور الذي سيطرأ خلال هذا القرن هو البرهان على أن هذا البديل لا وجود له".

تكتسي أفكار دوبريه، في كتاباته المتأخرة، شأنه شأن كثر من الماركسيين السابقين، بمسحة من التشاؤم حتى أنه يؤشر نقطة خلاف له، يجدها أساسية، مع الماركسية، وهي نزعتها التفاؤلية.. يقول: "إن الماركسية هي نزعة تفاؤلية مرضية، وعمياء، وبلغت من الخطورة بحيث

أنها لم تر الضوابط البنيوية للكائن الجمعي، والطابع المتجدد لتوالد العنف، والطابع الديني الذي لا يمكن تجاوزه. إذ قد يسبب التفاؤل أحياناً من الشرور ما قد لا يتسبب به بعض من التشاؤم".

في خضم خوضه حرب العصابات في أحراش بوليفيا، وقضائه سنوات بين جدران أربعة في السجن، أعاد دوبريه التفكير بالمسلّمات النظرية لتي كان يؤمن بها. عندئذ اكتشف، كما يعترف، جانباً مهماً، وكاملاً، من الواقع أغفلته الماركسية. فبدءاً ليست السياسة "هي الاقتصاد مركّزاً، بحسب مزاعم لينين. فثمة نصاب مستقل للسياسي". في مقابل "أن السلوك السياسي للمتحدات البشرية لا تبدِّل منه التغيّرات التي تطرأ على نمط الإنتاج الاقتصادي". فماذا نستخلص من هذا؟.. يقول: "بالإمكان الاستدلال من ذلك على لاوعي سياسي قارّ، ليست الأديان والإيديولوجيات سوى أعراضه المتلوِّنة. هذا اللاوعي السياسي يُستمد من بنية خاصة بكلِّ مجتمع بشري أياً كان هذا المجتمع، وأسمي هذا اللاوعي السياسي باللاإكتمال على غرار قضية غودل **Godel** (في علم الرياضيات) فما من مجموعة تبلغ تمامها بالعناصر المتضمنة فيها فقط. ما يعني أن هناك دائماً ما يمكن وصفه باللاعقلاني في داخل كل مجتمع بشري".

يضع دوبريه إلى جانب التاريخ التقني لعلاقات الإنسان بالأشياء، وهو تاريخ ديناميكي، تراكمي ومفتوح (مثلما يدعوها)، التاريخ الديني لعلاقات الإنسان بالإنسان وهو (تاريخ) استعادي وقابل للبرمجة. وإذن فلا يحصل تقدم تقني، برأيه، إلاّ على الصعيد التقني، ولكن ليس بالضرورة على الصعيد السياسي. وهذا خلاصة وروح ما يقوله في كتابه (نقد العقل السياسي).

هنا يتحدث عن الليبرالية والماركسية بعدِّهما وجها وهم واحد هو (الوهم الاقتصادي). حيث يغدو "ماركس وآدم سمث وريكاردو...

تنويعات على فرضية واحدة" وهي فرضية خاطئة من وجهة نظره.. فيستدرك قائلاً؛ "إن ما يضعه ماركس في خانة البنية الفوقية إنما ينتمي إلى البنية التحتية للنمو الاجتماعي. فالدين.. ليس معطى انتقالياً، بل إنه معطى بنيوي في كافة المجتمعات البشرية، حتى المعلمنة منها" . وما ينشده هو تقويض النزعة الاقتصادوية، وإعطاء العوامل الأخرى حصتها في التغير الاجتماعي.. يقول؛ "إن موازين الهيمنة ليست فقط ذات طبيعة اقتصادية،بل أصبحت رمزية أكثر فأكثر، ومتخيلة وثقافية. لذلك لا زلت أتبنى واقعية ماركس الخالية من الأوهام" .

أهم المصادر؛

1ـ (عصر البنيوية) أديث كرزويل.. ترجمة؛ جابر عصفور.. دار صباح السعاد .. الكويت/ 1993.

2ـ (كي لا نستسلم) ريجيس دوبريه وجان زيغلر.. ترجمة؛ رينيه الحايك وبسام حجار.. المركز الثقافي العربي.. الدار البيضاء ـ بيروت/ ط1/ 1995.

3ـ مقال (لويس ألتوسير قارئاً لماركس) عبد الوهاب شعلان..

ما بعد ماركس.. ما بعد الماركسية

7. كاستريادیس.. جون مولينو

خرج كورنيلوس كاستريادیس (1922 ـ 1997) في البدء من تحت عباءة الماركسية ـ التروتسكية، لكنه، في النهاية غدا واحداً من أشد منتقدي الماركسية، بعدما واجه ودرس واقعاً لا يستجيب لمقولات النظرية وتنبؤاتها؛ فلم يتفاقم فقر العمال، ولم تبلغ أزمات الرأسمالية حدّ استحالة أن تجد لها حلولاً. ولم يصل الصراع الطبقي إلى لحظة الانفجار الثوري. ولذا فإن الماركسية التي ازدهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى اندلاع الحرب العالمية الثانية "قد استنفدت نفسها كمرجع لشرح وتحليل ما يجري وكأساس لمشروع ثوري" كما يقول. فالرأسمالية شهدت تطوراً حاسماً، وامتلكت قدرة مضافة على الديمومة ومعالجة أزماتها، في حين لم تستطع الماركسية استيعاب طبيعة هذا التطور وآثاره. وأن الحركات العمالية تحوّلت إلى حركات مطلبية، ولم تعد تبغي إشعال ثورة طبقية تنتهي بإقامة دكتاتوريتها الخاصة. ولم تفضِ ثورات العالم الثالث الاستقلالية إلى زعزعة أسس الرأسمالية. والصراع، اليوم، لم يعد بين من يمتلك وسائل الإنتاج، وبين من لا يمتلكها وإنما "بين الموجهين والمنفذين، فإن المجتمع لم يعد خاضعاً إلى سلطان رأس مال غير شخصي ومجرد، وإنما صار في عهدة بيروقراطية تراتبية البناء". ورأى أن تأميم المؤسسات الاقتصادية، وسيطرة الدولة عليها، والقضاء على الملكية الخاصة لن يضمن تحرير العمال من الاستغلال وتحكمهم بوسائل الإنتاج لأن شريحة جديدة طفيلية أقرب ما تكون إلى طبقة قائمة بحد ذاتها هي الطبقة البيروقراطية ستسيطر على الحياة السياسية والاجتماعية برمتها مثلما حصل في الاتحاد السوفيتي وبقية منظومة المعسكر الاشتراكي.

يؤكد كاسترياديس على استقلالية الذات وإرادتها الحرة لإدارة ذاتها، والتي تتعارض، من وجهة نظره، مع الماركسية "كونها نظرية سابقة على الفعل ومنفصلة عنه، فضلاً عن ادّعائها معرفة وافية بطبيعة الفعل المتعين القيام به". وهنا يتحدث عن المرجعية المتوهمة للفعل الثوري الواعي. هذا الفعل الذي لا يستدعي بالضرورة معرفة شاملة (إيديولوجية) مثل الماركسية. فيما السياسة لا تتطلب معرفة من هذا القبيل، بل معرفة عملية والتي "تنمو في سياق ملموس وتأخذ بالحسبان شبكة العلاقات السببية التي تتقاطع في مدارها". وهي (أي السياسة) نشاط واعٍ يقوم على معرفة مؤقتة. فلا وجود لنظرية متكاملة نهائية عن التاريخ والإنسان والمجتمع. فيما توجد معارف في طور الظهور والتجدد. وبذا تكون السياسة الثورية، كما يرى، عبارة عن معرفة عملية "يكون غرضها تنظيم وتوجيه المجتمع وجهة احتضان الإدارة الذاتية لسائر أعضائه".

وعلى الرغم من أنه، لا إمكان لنظرية متكاملة للتاريخ، في نظر كاسترياديس، ولا لصورة عقلانية شاملة للواقع الاجتماعي، فإن التاريخ والمجتمع ليسا لا عقلانيين بأية حال، وإنما يتقاطع في مدارهما العقلاني واللاعقلاني.

وإذا كان المجتمع كياناً تاريخياً في حالة تحوّل دائم فإنه صانع نفسه ومؤسسها. وأن ما يربط كلية المجتمع بعضها ببعض هو "المؤسسات (أي اللغة والأعراف وأشكال العائلة وأنماط الإنتاج.. الخ) والدلالات التي تجسّد هذه المؤسسات (أي الطوطم والمحرّم والآلهة والرب والمدنية والسلع والثراء.. الخ)". وكاسترياديس يدعو إلى (مشروع ثوري) يبلغ "بالمجتمع طوراً يصير من الممكن فيه تجديد المؤسسات والدلائل المتخيلة تجديداً متواصلاً".

إذن، إلى أين يريد كاسترياديس أن يصل؟ أو ما الذي يريد أن يستنتجه من هذا كله؟. إنه يريد مجتمعاً يقوم على الإدارة الذاتية؛ أن

يدير شؤونه بنفسه، ولا يركن إلى مرجعية سابقة ومنفصلة. مجتمع في حالة إعادة تأسيس لنفسه لا تنقطع. وهو يدعو إلى مثال ديمقراطي أصيل يتجاوز النموذجين الغربي الليبرالي الحديث والإغريقي القديم، وعبر "إعادة ترتيب سلّم الأولويات، وما لم يبق المدار السياسي ملحقاً بالمدار الاقتصادي على ما هو شائع منذ وقت غير قريب".

وكاستريادیس، في النهاية، ظل ضد البيروقراطية، وأشكال احتكار السلطة من قبل فئات أو جماعات مهما كانت شعاراتها، فهو "ناقد يهاجم بشدة هذا الاستيلاء الجاري على المدار العام وتحويله إلى أشبه بمدار خاص منوط بطوائف أو جماعات خاصة تتقاسم السلطة الفعلية وتتخذ القرارات الهامة نيابة عن المجتمع، وبمعزل عنه، خلف أبواب موصدة".

إذا كان كاستريادیس يغادر ماركسيته غير آسف عليها، لأنها لم تعد، برأيه، ذات جدوى كبيرة في عصرنا، فإن آخرين ما زالوا مقتنعين بفاعلية الماركسية ودورها في تغيير حال العالم نحو الأفضل، من خلال العودة إلى منطلقاتها الأصلية. ومنهم المفكر الماركسي البريطاني جون مولينو.

يعرّف مولينو الماركسية بأنها إدراك الصراعات الطبقية القائمة في المجتمع الحديث من وجهة نظر البروليتاريا. فالماركسية إذن، ليست مجرد منهج للتحليل، وإنما هي نظرية الطبقة العاملة. وسيعني استبعاد البُعد الطبقي، في هذه النظرية، نسفها من أساسها. أما عناصر هذه النظرية، كما يراها مولينو فهي:

1ـ الماركسية كنظرية للمصالح المشتركة للطبقة (العاملة) كلها عالمياً.

2ـ الماركسية كنتاج ميلاد البروليتاريا الحديثة وتطورات صراعها ضد الرأسمالية.

3ـ الماركسية كنظرية انتصار هذه الطبقة.. إن التعريف الأكثر إيجازاً لهذه العناصر الثلاثة هو أن الماركسية هي: نظرية الثورة البروليتارية العالمية".

يؤكد مولينو على علمية الماركسية. وفي معرض تشخيصه للفروقات بين العلم الطبيعي (حيث القوانين التي لا يمكن تغييرها)، والعلم الاجتماعي (حيث القوانين التي يمكن تغييرها). وحيث أن علاقة الناس تكون واحدة بقوانين الطبيعة ولا تكون كذلك بالقوانين الاجتماعية.. أما أن يكون هناك علم طبيعي بروليتاري في مقابل علم طبيعي برجوازي فإن ذلك بتعبير مولينو ليس سوى "قطعة من الهراء الستاليني".

وإذا كان العلم الاجتماعي البرجوازي يمنح قدراً محدداً من العلم في إطار النظام الرأسمالي ويموِّه التفسير الحقيقي للمجتمع وصراعاته فإن الطبقة العاملة هي الوحيدة التي من مصلحتها الوصول إلى ذلك التفسير الحقيقي.. من هنا يستنتج مولينو أن "الأساس الطبقي للماركسية لا يقلل من مكانتها كعلم، بل على العكس من ذلك، هو بالضبط ما يجعل طابعها العلمي ممكناً". وفي هذا يتقاطع مع أطروحة لوي التوسير القائلة بأن الماركسية لن تكون علماً إذا اقتصرت على كونها نظرية الطبقة العاملة، لا غير، وسترتد عندئذ، إلى مستوى الإيديولوجيا.

ولا تقتصر الماركسية، بحسب مولينو أيضاً، على تحليل وفهم ونقد المرحلة الرأسمالية من التاريخ وحسب، بل "من الممكن تماماً تحليل التاريخ الإنساني بأكمله من وجهة نظر البروليتاريا".

ينبه مولينو إلى عدم إغفال، أو نسيان، النطاق الأممي للماركسية. وكيف أن العمّال، نتيجة الولاء الطبقي، يتضامنون فيما بينهم، بغض النظر عن انتماءاتهم الأخرى القومية والدينية، ضد النظام الرأسمالي العالمي. وأن غاية الماركسية هي الوصول إلى المجتمع اللاطبقي، يوم تلغي البروليتاريا بتحريرها لنفسها كل حكم طبقي، وكل عبودية وكل استغلال، مثلما جاء في البيان الشيوعي لماركس وأنجلس.. أما جوهر النظرية الماركسية في النهاية فيتمثل في "الفهم المادي للتاريخ، والتحليل النقدي للرأسمالية".

يستعير مولينو أطروحة غرامشية بامتياز؛ "إن الأفكار السائدة هي أفكار الطبقة الحاكمة" . وهذا يعني أن الإيديولوجية البرجوازية تستحوذ، بهذا القدر أو ذاك، حتى على وعي الطبقة العاملة في ظل النظام الرأسمالي. فيتكون فكر خليط مهجّن من الفكر البرجوازي والفكر الاشتراكي. وهذا الفكر يرتع وينمو في وعي البرجوازية الصغيرة، ويكون تأثير هذه الطبقة كبيراً على وعي البروليتاريا . لاسيما في العالم الثالث. وفي العموم تجد الماركسية نفسها محاصرة. وبتعبير مولينو فقد "كان تاريخ الماركسية تاريخ معارك مع الإيديولوجية الهجينة للبرجوازية الصغيرة" .

لا يكفي أن تدّعي الماركسية كي تكون ماركسياً . وكثر من الحركات والأشخاص المتبنية للنظرية الماركسية لم تكن ماركسية على الإطلاق. هذا ما يلفت مولينو إليه الانتباه. وقد أدرك لينين مبكراً هذا الأمر حين قال؛ " إن جدلية التاريخ تجعل الانتصار النظري للماركسية يجبر أعداءها على التنكر كماركسيين" . وفي هذه المقولة الأخيرة ثمة ظل من نظرية المؤامرة. فلا شك أن ضغط الظروف الموضوعية والمعطيات المفاجئة للواقع والفعالية الإيديولوجية للرأسمالية تجبر الماركسيين على تغيير بعض قناعاتهم، أو تكييفها مع عالم يتحوّل في مسارات غير متوقعة أحياناً . فليست النظرية معصومة بأية حال، وليست نصوصها علوية مقدسة. كما أن احتمال الانحراف والتشويه والوقوع في الخطأ قائم أيضاً . وفي رأي مولينو "من حيث القوة المادية سيطرت ثلاث نزعات على تاريخ الماركسية منذ ماركس:

1. الاشتراكية الديمقراطية للأممية الثانية.

2. الستالينية.

3. وطنية العالم الثالث" .

يعود مولينو إلى التراث الماركسي الأصيل لينقّيها، مثلما يعتقد، من الشوائب التي علقت بها وأساءت إليها. وقد تجسّدت هذه الشوائب مثلما أشار، أولاً في الاشتراكية الديمقراطية التي دعا إليها كارل كاوتسكي ومناصروه من زعماء وأقطاب الأممية الثانية، حين أصرّوا على الدخول في اللعبة البرلمانية البرجوازية، والاستحواذ على السلطة من طريق الانتخابات حيث يشكِّل العمّال الأغلبية في المجتمعات الصناعية المتقدمة. وهذا ضمان كافٍ برأيهم لتغيير الواقع السياسي والاقتصادي من غير سلوك سبل العنفً الثوري، أو تقويض جهاز الدولة البرجوازية القائمة.. يقول كاوتسكي؛ "هدف صراعنا السياسي يظل كما هو لحد الآن: الاستيلاء على سلطة الدولة من خلال الحصول على أغلبية في البرلمان، ورفع البرلمان إلى وضع قيادي داخل الدولة. بالقطع ليس تدمير سلطة الدولة".

كانت النزعة السائدة عند الكاوتسكية هي التركيز على الصراع السياسي وتطويره. فالطبقة العاملة "لا تستطيع إنجاز نقل وسائل الإنتاج للمجتمع ككل دون الحصول أولاً على السلطة السياسية". والمقصود بالصراع السياسي على وفق هذا التصور هو الصراع البرلماني حيث البروليتاريا مهيأة لمثل هذا النشاط لتغيير طبيعة الحياة البرلمانية وتوسيع دائرة تأثير الطبقة العاملة فيها ومن خلالها. وقد تحدث البرنامج الذي وضعه كاوتسكي للاشتراكية الديمقراطية عن حتمية الاشتراكية نتيجة التطور الاقتصادي ونمو الرأسمالية، والذي يعني نمو البروليتاريا وارتفاع وعيها ومن ثم الحصول على أصوات أكثر لحركة الاشتراكية الديمقراطية. وبرأي مولينو سيؤدي مثل هذه السياسة إلى تخفيف التوتر بين البروليتاريا والبرجوازية. وقد "عبّرت هذه الإيديولوجية... لا عن مصالح الطبقة العاملة وإنما عن مصالح الشريحة الاجتماعية التي كان وجودها ذاته نتاج هذه الهدنة الاجتماعية

ألا وهـي البيروقراطيـة الواسـعة للحـزب الاشـتراكي والنقابـات - جـيش الموظفين ذوي الامتيازات - التي نمت لتدير منظماتها الجديدة".

يقـوم مولينـو بطـرد كاوتـسكي مـن عـالم مـاركس والماركـسية، لأنـه أقرب إلى برنشتاين المعادي للماركسية منـه إلى مـاركس.. ومثلمـا يجـب تخليص الماركسية من لوثة الكاوتسكية يجب تخليصها كذلك مـن لوثـة الستالينية، وإنْ لم تكن الستالينية مطابقة للكاوتسكية بمعايير شتى.

خرجـت الـستالينية بـدءاً مـن تحـت معطـف اللينينيـة. وبتوصـيف مولينـو فـإن أهـم خـصائص اللينينيـة "هـي الـصلابة الثوريـة، والأمميـة الحادة، وتحليل الإمبريالية والنضال ضدها والإصرار على تـدمير الدولـة البرجوازية بواسطة الـسلطة العماليـة القائمـة علـى الـسوفيتات، ومفهـوم الحزب كتنظيم طليعي تدخلي".

أدت الحرب الأهلية التي أعقبت ثورة أكتـوبر 1917 إلى قتـل أعـداد كبيرة من أكثر العمال وعياً ونـضالاً سياسـياً، وإلى تـدهور اقتـصادي غـير مـسبوق، وانتـشار الأوبئـة والمجاعـة ممـا حـدا بليـنين إلى القـول بـأن البروليتاريـا قـد زُحزحـت مـن أخـدودها الطبقـي وتوقفـت عـن الوجـود كبروليتاريا.

في هـذه الأجـواء اسـتخدم الحـزب البلـشفي المـوظفين القيـصريين لإدارة دفة الدولة ليتبقـرط، بعدئـذ، هـو نفسه علـى الـرغم مـن إرادتـه.. أما انتظـار حـصول ثـورة عماليـة عالميـة فقـد قـاد إلى خيبـة أمـل أخـرى، وكان الخيار هو التخلـي عـن الهـدف والنظريـة للاحتفـاظ بالـسلطة. أمـا نتاج هذا الخيار، بحسب مولينو، فكان الستالينية.

كان على الستالينية للحفاظ على المسحة اللينينية القيام بعمليـتين منفـصلتين: "أولاً، أن تحـوِّل الماركـسية اللينينيـة مـن نظريـة متطـورة ذات توجـه عملـي إلى دوجمـا ثابتـة، معادلـة لديانـة دولـة". وثانيـاً "مراجعـة

اللينينية والماركسية بما يتناسب مع الممارسة الستالينية الفعلية كنتيجة ضرورية للعملية الأولى"، بعدما أصبح البون شاسعاً بين النظرية والتطبيق. فيما كان أهم وأخطر التعديلات التي أجراها ستالين على الماركسية هي (نظرية الاشتراكية في بلد واحد) وهي التي تتقاطع مع الموقف الأممي الذي صاغه ماركس وأنجلس. وقد وافق هذا الأمر، كما يحلل مولينو؛ "حاجات وتطلعات البيروقراطيين المسيطرين على البلاد الآن. لقد اشتاقوا للعمل العادي غير المعقد بمغامرات ثورية دولية". وطبعاً ستؤدي (الاشتراكية في بلد واحد). لا إلى زوال الدولة كما توقع ماركس وأنجلس وإنما إلى تقويتها وتبقرطها، ولن تعود دولة البروليتاريا بأي شكل. وقد كانت الستالينية كما يلاحظ مولينو، أقرب إلى الكاوتسكية منها إلى النظرية الثورية لماركس ولينين طالما أنهما فصلتا بين النظرية والتطبيق ودعتا إلى تقوية سلطة الدولة وهبطتا بالماركسية من أفقها الأممي إلى نوع من الوطنية (الشوفينية).

الشكل الثالث من التنظيم السياسي والفكر العقائدي الذي أ ساء لصورة الماركسية هو القناع الماركسي الذي ارتدته حركات التحرر الوطني، أو معظمها، في العالم الثالث. تلك التي حذّر لينين من إعطائها اللون الشيوعي، والاكتفاء بإقامة تحالف مع صيغها الديمقراطية البرجوازية وتجنب الاندماج معها للحفاظ على "استقلالية الحركة البروليتارية حتى لو كانت في أكثر أشكالها جنينية". لكن الأمور سارت عكس ذلك في عهد ستالين. وكانت الصين، بهذا الصدد، كما يقول مولينو، المثال الكلاسيكي. ومنذ الخمسينيات صارت الأنظمة والحركات الوطنية كافة، في العالم الثالث تسمّي نفسها اشتراكية، مع ادّعاء بعضها بأنها ماركسية.

نقلت حرب العصابات بنموذجيها النقيين (الصين وكوبا) أرضية الصراع من المدينة إلى الريف، وهذا لم يعنِ "فقط تحوّلاً في موقع

الصراع، وإنما أيضاً تحولاً في مضمونه الاجتماعي". فالعامل الذي ينخرط في حرب العصابات في الريف لن يبقى عاملاً. وهكذا يصبح الفلاحون هم أداة تلك الحرب. وهذا ما لا يتسق، من وجهة نظر مولينو المتمسك بالجوهر الأصلي للنظرية، مع الماركسية حيث الطبقة العاملة وحدها "ترتبط كما تجسّد قوى وعلاقات الإنتاج التي يمكن أن تحمل الإنسانية إلى الأمام نحو مرحلة أعلى للمجتمع لا توجد فيها طبقات". أما أن نتحدث عن اشتراكية فلاحية فإننا سنكون إزاء مفهوم ذي تداعيات ستخلخل نسق النظرية الماركسية مثلما فعل مفهوم الاشتراكية في بلد واحد.. يقول مولينو: "الاشتراكية الفلاحية تحطم هيكل المادية التاريخية بأكمله. فالفلاح ليس هو نتاج لعلاقات إنتاج رأسمالية وإنما ما قبل رأسمالية. إذا كان الفلاحون هم الطبقة الاشتراكية، إذن فإن الثورة الاشتراكية كان من الممكن أن تحدث في أي وقت في الألف سنة الأخيرة. وتكون الرأسمالية والثورة الصناعية في هذه الحالة مراحل غير ضرورية في التاريخ الإنساني، ويكون قد تم التخلي تماماً عن الدور التحديدي لتطور قوى الإنتاج". وسيكون الكلام، مثلما طرح بعضهم، عن قيادة بروليتارية للفلاحين نوعاً من المثالية الإيديولوجية. ومع فكرة القائد العظيم ستحل ديكتاتورية البرجوازية محل ديكتاتورية البروليتاريا.. هنا، تحديداً، سنلقى ماركس وقد قُلب على رأسه؛ "ليس الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي، وإنما الوعي الاجتماعي (الزعامة) هي التي تحدد الوجود الاجتماعي".

وبعد أن يسهب مولينو في إيجاد الفروق بين الحركة البروليتارية بقيادة حزبها الطليعي في المدن، وبين حرب العصابات الفلاحية بقيادة برجوازيي المدن في الريف فإنه يصل إلى استنتاج مفاده أن حركات التحرر التي نجحت في تحقيق الاستقلال وجدت نفسها في موقع السلطة، وعليها الآن الدخول في صراع "من أجل النمو الاقتصادي من

خلال تراكم رأس المال القائم على استغلال العمال والفلاحين، وهو ما يعني بدوره أن عليها أن تعزز نفسها طبقةً حاكمة جديدة".

وأخيراً يخلص مولينو إلى القول بأن "ماركسية العالم الثالث الوطنية، مثل الكاوتسكية والستالينية هي في أصولها ليست ثورة بروليتاريا، وإنما إيديولوجية قسم من البرجوازية الصغيرة يقف بين العمل ورأس المال".. وهكذا يكون فشل التخريجات النظرية والتجارب التي قامت باسم الماركسية بأشكالها الثلاثة السابقة ليست ماركسية في جوهرها، وإن ماركس منها براء.

وإذن، أين يكمن التراث الماركسي الأصيل؟ إنه، كما يخبرنا مولينو، يسير من ماركس وأنجلس مروراً بالجناح اليساري الثوري للأممية الثانية وصولاً إلى الثورة الروسية والسنوات المبكرة للكومنترن، مستمراً، في ظروف صعبة، بوساطة المعارضة اليسارية والحركة التروتسكية في الثلاثينيات.. تراث أبرز ممثليه، بعد مؤسسيه؛ لينين ولكسمبورغ وتروتسكي ومهرنغ وبوخارين الشاب وفكتور سيرج وآخرين وصولاً إلى غرامشي ولوكاش.

ألا تضعنا هذه الحركات والأسماء إزاء خليط متنوع، غير متجانس، إلى حد ما، لماركسيين، أغلبهم، ربما باستثناء لينين، لم يخوضوا غمار السلطة، ولم يواجهوا مفاجآت ومفارقات وأحابيل التطبيق. ألا ينتهي خط التمثيل قبل عقود من الآن، ولا يكاد مولينو يشير إلى ممثلين معاصرين حقيقيين للتراث الماركسي الأصيل؟ ألا يشكل هذا الأمر دليلاً على أن الفكر الماركسي يعيش أزمة إبداع وتجديد في وقتنا الحالي؟

أظن أن الماركسية ما زالت تحتفظ بعوامل الخصوبة، وإنها ما تزال تمتلك ما تقوله، وبقوة. وأن الأزمة، مهما كانت حدّتها ومهما كانت محبطة، ضرورية أحياناً لتنشيط النظرية وتعزيز حيويتها.

المصادر:

1. (سقوط الماركسية كنظرية مطلقة/ نيكوس كاستريايديس) سمير اليوسف.. مجلة نزوى العدد/ 19.

2. (ما هو التراث الماركسي الحقيقي؟) جون مولينو.. ترجمة؛ مركز الدراسات الاشتراكية.. كراسات اشتراكية.

ما بعد ماركس.. ما بعد الماركسية

8. غودولييه.. جوناثان ري.. وآخرون

كان السقوط الدراماتيكي المروّع للتجارب الاشتراكية التي تبنت الإيديولوجية الماركسية مناسبة محفِّزة للعودة إلى منابع الماركسية وقراءة نصوصها، وتقويمها ونقدها، مجدداً، في ضوء التطبيق (الممارسة) وعقابيله ودروسه المريرة. وكانت الحصيلة تعريض افتراضات الماركسية ومفاهيمها ومقولاتها، كلها، لمراجعة صارمة مشككة، بدا معها وكأن كامل البنيان الإيديولوجي التقليدي للماركسية على وشك التقوّض والانهيار. ولم يعد سوء التطبيق، في نظر كثر من الماركسيين ومنتقديهم هو العلّة في ذلك السقوط. وليس أيضاً عدم استيعاب الماركسية بشكل جيد من قبل النخب الحزبية الحاكمة، وإنما هي (أي العلّة) كامنة في بعض أسس النظرية ذاتها.

وحتى لمنظِّر إيديولوجي كبير في الحزب الشيوعي السوفيتي مثل الكساندر ياكوفليف؛ لم تكن مسؤولية ما جرى تقع على عاتق لينين وستالين وحدهما، بل وعلى عاتق ماركس نفسه، كذلك. هذا ما قاله ياكوفليف في العام 1991. ومنذ ذلك التاريخ تنوعت الأبحاث والدراسات التي حاولت تمحيص الماركسية (نظرية وتطبيقاً) ووضعها على طاولة التشريح النقدي.

وانطوت تلكم المحاولات إما على سوء النية، كما عند بعضهم، أو على الحرص على مصير الماركسية، ومن ثم على قضية الثورة البروليتارية والاشتراكية كما عند بعضهم الآخر. فالتمسك الأعمى والعنيد بالمفاهيم والمقولات والرؤى النظرية وتخطئة الواقع العياني المتقلب والمعقد الذي يمكنه، في كثر من الأحايين، أن يذلّ أي تصور وأية رؤية أفضى إلى سلسلة من الإخفاقات المؤسفة.

ولسنوات طويلة جُمِّدت الماركسية، وحُجب أفقها النظري، وخُنقت طاقتها على التجدد والتوليد خضوعاً لمقتضيات السلطة وشروط الصراع السياسي (الداخلي والدولي). وكما تقول سوزان فوسبر فإن من الواضح "أن الدول الجديدة تحتاج إلى إيديولوجيات تشرعنها، وأن هذه لن تكون إيديولوجيات نقدية.

ومن المؤكد أن استخدام الماركسية بهذه الطريقة أضعف استخدامها اللاحق كأي شيء سوى عقيدة للدولة. وإن افتقار نظام الحكم افتقاراً مزمناً إلى الشرعية جعل تحويل هذه الشرعية إلى دوغما سلطوية ضرورة وظيفية" .

وفيما بقي ماركس قرابة أربعة عقود يدرس كيفية نشوء النظام الرأسمالي ويراقب حركة تطوره ويحلل قوانينه وأزماته ويستقرئ مصيره في ضوء منهجه المادي التاريخي فإنه لم يضع نظرية متكاملة في الاشتراكية. وبتعبير سوزان فوسبر "فإن الماركسية قدّمت تحليلاً مفصلاً للرأسمالية ولكنها لم تقل شيئاً يُذكر، أو لم تقل شيئاً على الإطلاق عن بناء الاشتراكية" .

وإذ يجزم سامي دانيال بعدم وجود اقتصاد سياسي للاشتراكية يستشهد بقول أليك نوف؛ "لم يكن ماركس معنياً، بالحساب، والتقويم، والمعايير، والخيار، وصنع القرار العقلاني أو تنظيمه، في ظل الاشتراكية" . ولذا فإن عمليات البناء أصبحت، في الغالب، أسيرة قانون (التجربة والخطأ) والاجتهادات والفرضيات التي عوملت معاملة النصوص والتعاليم الثابتة والنهائية. وصار أي اجتهاد آخر وأية رؤية جديدة بمثابة الهرطقة التي يجب محاربتها بلا هوادة. فجفت منابع الإبداع النظري والعملي، وتراكمت الأخطاء، وبات السقوط محتماً، ومسألة وقت ليس إلاّ .

تعاطى ألتوسير مع الماركسية بعدِّها علماً، لكن العلم الماركسي لم يخلُ من مسحة طوباوية، وبُعد حلمي ما كان له أن يصمد أمام

الامتحانات القاسية للواقع ومُكر التاريخ.. كان ماركس علمياً، إلى حد بعيد، وهو يحلل ويفسِّر، لكنه لم يكن كذلك، تماماً، وهو يتنبأ. ويتجلى الإخلاص لماركس في أن لا نأخذ ماركس كله بعدٍّ نصوصه من ألفها إلى يائها، مقدسة. وأظنه أيضاً لم يرد ذلك.

يحدد موريس غودولييه بعضاً من أبرز مظاهر تلك المسحة الطوباوية فيقول؛ "وعلى الرغم من رغبة ماركس في جعل خطابه علمياً، لم يستطع التخلص من الإغراء الطوباوي، فهو في رأس المال، ونقد برنامج غوتا، يلمِّح لنا، هنا وهناك، في بعض عباراته، أن عصراً ذهبياً سيأتي، في مستقبل بعيد، حيث تختفي الطبقات الاجتماعية والدولة، وسيكف العمل عن أن يكون ضرورة، وحيث كل سيستلم أجره حسب حاجته. وباختصار، عصراً ستخطو فيه الإنسانية، أخيراً خطواتها الأولى في مملكة الحرية".

يحاول غودولييه كسر تلك الحلقة الميكانيكية التي تربط علاقات الإنتاج بتطور القوى المنتجة ليجد بين المتغيرين الأساسيين آصرة جدلية أكثر معقولية وانفتاحاً من تلك التي روّجت لها طويلاً الماركسية الأرثوذكسية.. يقول؛ "ليس تطور القوى المنتجة هو الذي يولّد أشكال الإنتاج الاجتماعية الجديدة. وإنما ظهور أشكال اجتماعية جديدة وتطورها هما اللذان يُحدثان تطوراً في القوى المنتجة الجديدة. وبشكل عام لا تتطور القوى المنتجة، مادية أو روحية، بذاتها وإنما في سياق تاريخي محدد، ولأسباب اجتماعية ، مهما كانت طبيعتها". ويشير علي شمسفاري إلى أن تراكماً هائلاً للرأسمال قد حدث في مرحلة الرأسمالية التجارية بين القرنين السادس عشر والثامن عشر وتطور النظام الرأسمالي تبعاً لذلك من غير "حصول أي انطلاقة تكنولوجية رئيسية، وهذه هي "مرحلة التطور المتزامن لعلاقات وقوى الإنتاج قامت فيها علاقات الإنتاج الرأسمالية عموماً بتكييف وتشكيل قوى الإنتاج القديمة... وليس تثوير تلك القوى. هكذا فإن العلاقة بين قوى الإنتاج

وعلاقاته كانت أعقد بكثير من علاقات السببية التي تسير في اتجاه واحد". ويمضي شمسفاري في قراءته التاريخية إلى استنتاج أن الثورات ذات الطابع الثقافي والاجتماعي والسياسي (عصور النهضة والإصلاح الديني والتنوير، والثورات؛ الإنكليزية والأميركية والفرنسية)، قد حدثت هي الأخرى قبل حصول التطورات الكبيرة في القوى المنتجة في القرن التاسع عشر، أي قبل الثورة الصناعية، حيث كانت علاقات الإنتاج الرأسمالية والبنية الفوقية موجودة.

ويختلف غودولييه مع ماركس في استنتاج الأخير بخصوص إمكانية، بل حتمية قيام الثورة في المجتمعات الصناعية الرأسمالية الأكثر تطوراً.. يقول غودولييه؛ "أنه إذا كانت فرنسا بلد الثورات البرجوازية (التقليدي)، فذلك يرجع إلى أن الأسلوب الرأسمالي في الإنتاج والتجارة كان أقل تطوراً فيها من إنكلترا، وأن البرجوازية الفرنسية كانت مجبرة على التحالف السياسي، مؤقتاً، مع الفلاحين والحرفيين، وهذا ما جذّر نضالها. من هنا ظهر، بيع أملاك الدولة والكنيسة، العدد الكبير من الفلاحين المالكين والمنتجين المباشرين الذين سرعان ما التهمتهم، فيما بعد، عمليات التصنيع والتمدين". ويؤشر غودولييه نقاط قصور أخرى في تحليلات ماركس؛ "لن نجد لدى ماركس شيئاً عن تحليل تطور العائلة الفلاحية أو العائلة العمالية، لئلا نشير إلى غير هذا المظهر من تطور المجتمع الحديث.

ثمة حقل مهم آخر بقي مهملاً لدى ماركس هو دور الدولة البالغ الأهمية في عمليات الانتقال".

ليس من الإنصاف محاسبة ماركس على ما لم يقله. على ما لم تسنح له الفرصة للخوض فيها بسبب مقتضيات (أمه الطبيعة). وهذا لا يعني تجنب انتقاده في المسائل التي أهملها لأنه لم يدرك عمق تأثيرها في حينه. ولا ننسى أن من ينتقدون ماركس، اليوم، يستندون إلى معطيات مرحلة تاريخية واسعة ودروسها الكبيرة تمتد لأكثر من قرن من الزمان أعقبت وفاة ماركس، ويرونها بوضوح لم يُسنح لمن عايش تلك المرحلة في حينها.

ما كان بمقدور ماركس، ولا حتى أي عبقري عبر التاريخ، أن يتكهن مسبقاً بانعطافات الواقع التاريخي وانحرافاته ومفاجآته كلها. وهو، أيضاً، لم يدّعِ شيئاً من هذا القبيل لنفسه.

أدرك ماركس أن التاريخ يرتقي تصاعدياً من مرحلة إلى أخرى أكثر تطوراً. غير أن هذا الارتقاء لم يكن خطياً وإنما لولبياً، تتخلله لحظات توقف وارتداد. وهذه الرؤية كانت نتاج ثقة عالية بالإنسان وعقله وقدراته وإن اكتسى بشيء من العلموية، فيما بعد، عند كثر من الماركسيين الذين قالوا بموضوعية حركة التاريخ، وحتمية اتخاذه لاتجاهه ومساره الصاعد نحو الاشتراكية بإسقاط نظرية الارتقاء البيولوجي كما أسهب فيها داروين، على التطور الاجتما ـ اقتصادي.

هذا البعد التاريخاني في الفكر الماركسي تعرّض هو الآخر للتشريح والانتقاد.. يثير جوناثان ري من الوجهة القيمية جانباً ملتبساً من هذه النظرية التي يرى أنها "لا تميل لإظهار أن أنواعاً متطورة أخرى من التنظيم الاجتماعي هي، بالضرورة، أفضل (من ناحية العدالة والأخلاق والرخاء) من أنواع أخرى أقل تطوراً، وليس من المرجح أن تشير إلى أن الاشتراكية باعتبارها نهاية العملية التاريخية. ولذلك فإنها تفتقر إلى القدرة على تحريك النشاط السياسي الذي تتطلبه الحركات الماركسية من أية نظرية عن التاريخ".

إن الادّعاء بأن ماركس لم يتحرر من تأثير التقاليد الفكرية لعصر التنوير بمحمولاتها الطوباوية أمر مجاف للحقيقة، وكشوفاته النظرية تدلل على قطيعة معرفية أساسية نقلتً أسلوب التناول للظواهر الاجتماعية ـ الاقتصادية، لاسيما في العهد الرأسمالي، بشكل حاسم، إلى منطقة نظرية تحليلية جديدة، ونزعت القناع عن إشكاليات لم يرها أحد قبله. كما أنه "لم تكن لدى ماركس نظرة مثالية، أحادية الجانب، عن تأثيرات تطور القوى المنتجة. وقطيعته، أي جرأته، تكمن في هذا

التوسع التحليلي والنقدي المزدوج للأفكار التي بدت للوهلة الأولى لا تصلح إلاّ للمجتمعات الغربية والعصر الذي شهد ولادتها" . والتاريخ، في المنظور الماركسي هو فعل الإنسان: نتاج نشاطات البشر في إنتاجهم لوسائل عيشهم وتلبية حاجاتهم وصراعاتهم وعلاقاتهم فيما بينهم، ومع الطبيعة. والديالكتيك الماركسي، بحسب جوناثان ري؛ "يرى أن كامل التاريخ الإنساني ينبغي أن يُفهم باعتباره حصيلة للأفعال الإنسانية، نعني القول؛ العمليات التي يسعى فيها الناس إلى أن يصوغوا العالم بالتوافق مع المستقبل كما يتخيلون ويرغبون فيه. وبالطبع فإن الأفعال الإنسانية في ميدان الممارسة، إنما تتحقق بـ (توسط) بعضها البعض، وبتوسط المؤسسات وبتوسط الطبيعة بحيث لا تحقق في الغالب الأهداف المتوخاة. ولكن الفكرة هي أن الحصيلة النهائية لكل هذه المشاريع هو خلق مجتمع يقترب من التطابق مع الرغبة الإنسانية المجردة بالحرية . وفي هذه الحالة تبدو الاشتراكية، تماماً كما تحتاجها الحركات الماركسية لأن تكون وكأنها مرتبطة داخلياً مع طبيعة التاريخ بما هو عليه" .

هنا يحاول جوناثان ري التوفيق بين فكرتي دور الفعل الإنساني في صناعة التاريخ والتاريخانية التي تتكلم عن قوانين موضوعية وحركة تقدمية صاعدة وحتمية للتاريخ. وذلك بجعل الفكرة الأولى جوهر الفكرة الثانية، أو أن الفكرة الثانية تعكس الفكرة الأولى في العمق. وإنهما تتطابقان في النهاية.

ما يراه أغلب منظِّري ما بعد الماركسية، اليوم، هو صورة للعالم غير تلك التي رآها ماركس، أو تلك التي تخيلها . وفي ضوء صورة الحاضر ومعاييره تجري إعادة صياغة لصورة الماضي نفسها، كما لو أن الماضي يفقد موقعه الموضوعي المستقل ليخضع لمعايير تقويم وبلورة غريبة عنها، مصدرها المستقبل. وهكذا تضطرب مفاهيم ومقولات وقوانين وفرضيات وميول بُنيت نظرياً على وفق طرق ورؤى وصياغات

اعتقدناها متماسكة، وفوق الشبهات ونزوة التساؤلات، وإذا بها تتعرض للتساؤلات والشبهات والشكوك. في سبيل المثال، فكرة الطبقة، وهي مركزية كما نعرف جميعاً في منظومة الإيديولوجية الماركسية، كذلك ما يرتبط بها من مفاهيم (الوعي الطبقي، الولاء الطبقي، الصراع الطبقي، الخ..).. هذه الفكرة لم تعد قارّة في نظر بعض المنظِّرين.. يقول أرنستو لاكلاو في معرض انتقاده لرؤية غرامشي للتاريخ والتي يجدها محدودة لأن قوتها الناطقة طبقة جوهرية في المجتمع.. يردف لاكلاو: "أما اليوم فنرى أن فكرة الطبقة بالذات تتعرض للمساءلة. وبخاصة أن الطبقة لا تمثل أي كتلة صوانية متناغمة.وإنها أصلاً نتاج مركّب هيمنة بالغ التعقيد".

ويطرح ريجيس دوبريه على جان زيغلر (الماركسي) سؤالاً مفاده: "كيف تفسِّر، أنت الماركسي حقيقة أن الهوية القومية تبدو خلال كافة الأزمات التاريخية الحادة، أصلب من الانتماء الطبقي؟". ويستشهد بما حدث خلال الحرب العالمية الأولى (1914) من أنه بدل أن يكون العامل الألماني حليفاً للعامل الفرنسي فإن الوقائع أثبتت عكس ذلك. ويرد زيغلر بالإشارة إلى أن الشعوب مستلبة بالخرافات القديمة وأن العلّة هي في فقدان النضج. وبحسب وجهة نظره "أن الإنسان يبقى قومياً ما دام رجلاً لا يتمتع بالحرية الحقة، ولا يقدر على التحكم في علاقاته العاطفية والإنتاجية". ويعي زيغلر الإشكالية التي تنطوي عليها أطروحة ماركس بشأن البنية الفوقية.. يقول: "لقد أحال ماركس على ما أسماه البنية الفوقية الكلية القدرة، كلاً من الأمة والدين والدول، أي باختصار: كل ما هو هوية جمعية.

وهنا وقع ضحية فرضية مغلوطة. فثمة كيان مستقل في حدّ ذاته لكافة هذه الرموز والمؤسسات المقوِّمة للهوية الجمعية. إنها حقائق مستقلة في حدّ ذاتها وتدوم، أكثر بكثير مما تدوم علاقات الإنتاج الجائرة التي تولِّد البنى الفوقية في المعنى الذي أراده ماركس. وهذا مؤكد.

أي بعبارات أخرى: لقد قصّر ماركس عن الإدراك الفعلي لمسعى الهوية لدى الإنسان، وإحساسه بالانتماء القومي أو الديني". غير أن تهميش العامل الطبقي، أو نسخه، لصالح الهوية (الثقافية) في خطاب الثقافة ووسائط الإعلام البرجوازيتين تدخلان في ضمن مقتضيات إستراتيجية محكمة لديمومة النظام الرأسمالي.

وعوداً إلى غرامشي فلا يمكن فصل مسألة الهوية عن سياقها التاريخي، وعن تناقضات العلاقات الاجتماعية السائدة، ودور العامل الطبقي وظروف الصراع. وبهذا "تُمسك هذه العلاقات بمفتاح الهوية".. فالهيمنة الثقافية المتساوقة مع مصالح الطبقات المتحكمة بوسائل الإنتاج تمنع "تكوين تصورات الحقيقة التي قد توفر للمضطهدين (بفتح الطاء) تفسيراً تاريخياً لذاتها ويكون من متطلبات انعتاق الذات". وهذا الانعتاق بحاجة، بمنظور غرامشي، إلى أن تخلق الطبقة المضطهدة (بفتح الطاء) مثقفيها العضويين المعبرين عن أفكارها وطموحاتها، وتعميق وعيها بذاتها، أي بهويتها. "فالمثقفون هم عضويون عندما يرتبطون بنظام عضوي تاريخي محدد، وبممارسات إنتاجية قائمة وفاعلة في ثقافته الإنتاجية".

يعيدنا هذا إلى معضلة، أو إشكالية العلاقة بين القاعدة الاقتصادية والبنية (الثقافية) الفوقية، وطبيعة وظيفة المثقف كنتاج موضوعي لتلك العلاقة. وقد تحدث غرامشي عن علاقة التبادل القائمة بين المثقف والإنتاج. وكيف يصبح المثقفون وكلاء الرأسمالي المستأجرون لإسباغ الشرعية على النظام. "فموظفو الدولة من البيروقراطيين، والمدرسين، الذين يجب أن يُنظر إليهم على أنهم يموّلون من قبل الرأسمالي من (فائض القيمة) وذلك لتحقيق هدف صريح ألا وهو إضفاء الشرعية على استخلاص القيمة المضافة". أي تسويغ جوهر الاستغلال الرأسمالي.

ينطلق هربرت ماركوز في فصل من كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) بتصدير لمقولة رولان بارت وردت في كتاب (الكتابة في درجة الصفر)؛ "إن كل كتابة سياسية في الوضع الراهن للتاريخ لا يمكن إلاّ أن تؤكد وتعزز عالماً بوليسياً، كما أن كل كتابة فكرية لا يمكن إلاّ أن تؤسس أدباً زائفاً لا يجرؤ على التصريح باسمه" . وما يريد ماركوز التوصل إليه هو أن فكرة الواقعي عقلاني كما ذهب إلى ذلك هيجل. وأن النظام الرأسمالي يلبي الحاجات ، كما يشيع الخطاب الرأسمالي نفسه، قد خلق امتثالية جديدة وضميراً سعيداً، أي سلوكاً اجتماعياً متأثراً بالعقلانية التكنولوجية، فيما خلقت الرأسمالية سلطة للمجتمع على الإنسان، وهو مجتمع فعال ومنتج، يمتص المعارضة، كما يصرّح ماركوز، ويلعب مع التناقض لعباً، مبرهناً على تفوقه الثقافي.. إن النظام يحتوي الممانعة ويمتص طاقة السلب، عبر تعزيز الاستغلال الاقتصادي بالهيمنة الثقافية، على وفق رؤية غرامشي.

المصادر؛

1ـ (ما بعد الماركسية: ندوة أبحاث فكرية) إعداد : فالح عبد الجبار.. دار المدى ـ دمشق.. ط1/ 1998 .

2ـ (غرامشي؛ حياته وأعماله) جون كاميت.. ترجمة؛ عفيف الرزاز.

3ـ (الإنسان ذو البعد الواحد) هربرت ماركوز.. ترجمة: جورج طرابيشي.. دار الاداب ـ بيروت.. ط3/ 1988 .

4ـ (كي لا نستسلم) ريجيس دوبريه وجان زيغلر.. ترجمة؛ رينيه الحايك وبسام حجار.. المركز الثقافي العربي.. الدار البيضاء ـ بيروت/ ط1/ 1995 .

ما بعد ماركس.. ما بعد الماركسية

9- وجهتا نظر عربيتان

في كتابه (ماركسية ماركس؛ هل نجددها أم نبددها؟) يتساءل رفعت السعيد بدءاً عن "ماركسية ماركس، ماذا تعني؟ وهل تعني أن هناك ماركسية مغايرة؟". ثم يعود ليؤكد وجود ماركسيات عدة. ولأن الماركسية علم فإنها دائمة وحتمية التغير، ومع كل اكتشاف جديد لابد أن تتغير كما قال فردريك أنجلس. وقوانين الماركسية المستخلصة من كتابات مؤسسيه تتعلق بحسب السعيد "بما هو ذاتي... ومرحلي... وآني... وإقليمي". لذا فإن العلم الماركسي "يقدّم لنا أدوات عامة جداً (عامة بالنسبة للزمان والمكان) لفهم الحياة والمجتمعات والسعي لتغييرها". من هنا ينكر السعيد أن يكون هذا العلم، وهو يحتك بالواقع المتبدل زماناً ومكاناً، أزلياً ثابتاً؛ وتتأتى حتمية تغاير العلم الماركسي من انتسابه للعلوم الاجتماعية. فتتغاير التطبيقات مكاناً وزماناً. وقد نقلت الماركسية الفكر المادي وقوانينه العامة من مجال العلوم والفلسفة إلى مجال المجتمع وآليات وقوانين تطوّره، فكانت المادية التاريخية خلاصة إجابة الماركسية "بأسلوب مادي وجدلي على دوافع وبواعث وممكنات ومستقبل التطورات والصراعات المجتمعية".

أما التاريخ فيصنعه الناس وليس الأفراد. ولكن كيف؟ يجيب السعيد من منظور منهجه المادي التاريخي بأن "الناس يصنعون حياتهم ومجتعاتهم عبر إنتاجهم لمتطلبات حياتهم، وعبر علاقاتهم الإنتاجية.

وبهذا فإن عملية إنتاج متطلبات حياة الإنسان (كمجتمع) وشكل هذا الإنتاج، وأدواته، وطبيعة ملكية هذه الأدوات، والعلاقات الناشئة في إطار عملية الإنتاج هذه تقدّم لنا تشكيلة اقتصادية اجتماعية محددة". لكن من الخطأ إقحام المادة التاريخية بقوانينها العامة في تفصيلات

حياتنا المجتمعية كافة.. هذا ما يؤكد عليه السعيد. فالمادية التاريخية في نظره "علم فلسفي يدرس المجتمع ونشأته وتطوره، وقوى الإنتاج وأدوات الإنتاج ونوع ملكيتها، والتناقضات الناشئة عن شكل الملكية هذا. والمسار الذي تتخذه هذه التناقضات. لكنه يدرسها بشكل عام جداً، أي بشكل فلسفي".

ما يقصده السعيد بالعام والفلسفي هو أن "العلم الماركسي غير تفصيلي... وغير ملزم حتماً في كل حالة من حالات وجود هذه التشكيلة". ولذا فإن تصور ماركس عن مسار التطور الاجتماعي لأوروبا القرنين (18 - 19) لا يكون صالحاً بالضرورة للتطبيق في المجتمعات الأخرى.

يلاحظ رفعت السعيد أن المادية التاريخية علم مركب، معقد، لا ينبغي تبسيطه، وانبثق نتيجة ملاحظة دقيقة لظواهر المجتمع وتحولاته. وهذه الملاحظة، على عكس ما يحصل في نطاق العلوم الطبيعية لا تستطيع الإمساك بيسر بالانتظام التكراري لتلكم الظواهر من أجل صياغة قانون نهائي، قار، كلي الصحة، منها. فالمجتمعات لا تتشابه في سياق تطورها التاريخي.

ولكل مجتمع في أية مرحلة تاريخية قوانين تطوره الخاصة التي يجب استنباطها من خلال ما يسميه (السعيد) بـ (النسق التكراري) الذي يجب رصده. والمادية التاريخية التي هي ركن أساسي قي الفكر الماركسي لا يجوز الاستغناء عنه إلا بطلاق هذا الفكر. لكنها برأي السعيد "ليست هي (فلسفة التاريخ) أي أنها ليست أعمالاً عقلية في إطار علم التاريخ يحدد أساليب فهم الأدوات التاريخية وطرق استخدامها". فما هي إذن؟ يقول: "إنها علم مختلف ومستقل يستهدف دراسة وتحديد مفهوم علمي للتطور التاريخي للمجتمعات وبواعث ومسارات هذا التطور. ويبرز هذا الاختلاف جلياً في الفارق الواضح بين الدراسات التجريبية المجتمعية وبين الرؤية المبنية على أساس فهم علمي مسبق مستند إلى قانون عام".

وفي معرض إعادة قراءته للأطروحات الماركسية ينبه السعيد إلى أن المقولة الحاسمة في الماركسية والتي مؤداها أن (الاقتصاد هو محرك التاريخ) قد قادت إلى تجاهل كثر من الماركسيين لتأثير عوامل أخرى أدت أدوارها في تغيير مجرى التاريخ مثل (الدين والعادات والتقاليد والموروث والتكوينات الاجتماعية والطائفية والعرقية.. الخ). وبهذا يكون لكل مجتمع في إطاره التاريخي مجموعة عناصر فاعلة تحرّك التاريخ تختلف عنها في المجتمعات الأخرى، وخلال المراحل التاريخية المتعاقبة.

يتحفظ السعيد على المقولة الماركسية؛ (حتمية انتصار الاشتراكية) التي يجدها، أيضاً عامة، "تستند على فهم فلسفي عام يشير إلى السلم الحلزوني المتصاعد عبر التشكيلة الخماسية، فكما تحوّلت الشيوعية البدائية إلى عبودية و...... و...... فالرأسمالية تتحوّل حتماً إلى اشتراكية" .. يعقّب السعيد على هذه الأطروحة المتواترة في الأدبيات الماركسية التقليدية بالقول؛ "حتماً، نعم. ولكن بشكل عام وفلسفي، وليس حتماً في كل آن، وفي كل مكان، وليس حتماً، أن تكون هذه المسيرة مطردة" .

من ثم يعرّج إلى مقولة ثالثة هي (أطراد صعود التركيبة الاجتماعية إلى أعلى" . وهذه المقولة التي هي صحيحة بشكل عام منحت طمأنينة زائفة للماركسيين. فطالما أن المجتمع الإقطاعي لم يكن ليتراجع إلى المجتمع العبودي والرأسمالية ما كانت لها أن تتقهقر إلى النظام الإقطاعي فإذن لن تتراجع الاشتراكية نحو الرأسمالية. وفي قلب هذه القناعة كان يكمن مأزق التجربة الاشتراكية التي تراكمت أخطاؤها وقادت بطريقة دراماتيكية إلى انهيار التجربة في النهاية والعودة ثانية إلى الرأسمالية.

ولكن لماذا حصل هذا وكيف؟ يجيب السعيد؛ " لأننا أسأنا فهم عمومية القانون، ونسينا مسألة هامة، هي أن الانتقال من، وعبر التركيبات الأربع السابقة على الاشتراكية يجري في مساحة واحدة هي

مساحة الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، أي مساحة المجتمع الطبقي. أما الاشتراكية فهي تشكيلة مختلفة نوعياً. ولا شك أن هذا الاختلاف النوعي يفترض إعمال قانون خاص وليس ذات القانون العام". ولا بد من الإشارة إلى أن التركيبة الأولى بحسب المنظور الماركسي (المشاعية البدائية) لم تكن تجري في مساحة الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، ولم يكن مجتمعها طبقياً، بحسب التفسير الماركسي.

أما الوهم الآخر الذي طبع الخطاب الماركسي فهو مقولة "أن الصراع الطبقي يختفي باختفاء المجتمع الطبقي". وحين تفاقم التمايز والتمييز في المجتمع المكنّى بالاشتراكي اندفعت حتى جماهير البروليتاريا إلى "هدم النموذج الذي كان يسمّي نفسه اشتراكياً".

ويستمر السعيد في تأشير جملة أخطاء أخرى رافقت التجربة الاشتراكية منها "الخلط بين ما هو فلسفي ونظري وبين ما هو سياسي ومصلحي فطوِّعت النظرية لصالح سياسة الدولة، وطُرحت أفكار من قبيل "إمكانية تخطي المراحل... وما أطلق عليه النمو غير الرأسمالي، أو دولة الديمقراطية الجديدة تملقاً لأنظمة حكم صديقة سياسياً، مثلما حصل في أفريقيا؛ قفزات في الفراغ ونتائج سيئة "بسبب تضخيم دور العنصر الذاتي، وتجاهل العنصر الموضوعي ودوره".

أملت متطلبات السلطة التحايل على النص وتأويله أو تجاهل جوانب منه، أو القول به وفعل العكس، وذلك كله على وفق ما يلائم السلوك السياسي والمصالح الآنية الضيقة. من هنا يرى السعيد أن ماركس تبدى "إزاء ماركسية ثورة أكتوبر غريب الأهل واليد واللسان". وإذا كان ماركس تنبأ بالاضمحلال التدريجي للدولة مع مرحلة البناء الاشتراكي. وإذا كان لينين قد تحدث عن فترة انتقال سياسية حيث تغدو الدولة هي الديكتاتورية الثورية (ديكتاتورية البروليتاريا) فإن ما فاجأ الجميع هو أن البيروقراطية المنفصلة عن الشعب هي التي تحكّمت

بمقاليد السلطة، وأُختزل الشعب في البروليتاريا والبروليتاريا في الحزب والحزب في المؤتمر والمؤتمر في اللجنة المركزية واللجنة المركزية في المكتب السياسي والأخير في الأمين العام. وأصبحت الدولة تستمد شرعيتها من جوهر أعلى، كما قال هيجل. وهذه المرة كان الجوهر الأعلى هو الحزب وقيادته!.

وفي معرض إجابته على سؤال يلقيه عن ماهية الماركسية، يقول السعيد أن الماركسية هي "رؤية للعالم ومنهج لتفكير يعالج كيفية تغيير هذا العالم". ويقر بأن الماركسية هي بلا حدود، وبلا ضفاف.

والماركسية، اليوم، بعد فشل التجارب الاشتراكية باتت تتغير على يد الماركسيين أنفسهم. وفي مقابل من راحوا ينكثون عنهم آثار الماركسية، هناك من يحاول أن يقوِّمها نقدياً ويعيد صياغتها، ليس نظرياً وحسب وإنما في الممارسة والإستراتيجية. أي تعديل جملة السياسات التي وسمت الحركات الاشتراكية الماركسية ومن ضمن هذه التعديلات نبذ العنف الثوري وفكرة الحزب الواحد، و"رفض ديكتاتورية البروليتاريا، وإلى القبول بحكم (اشتراكي) ديمقراطي يقوم على التعددية الحزبية وتداول السلطة". وفي أثناء نجاحهم في أية انتخابات يجب أن يقدّم الاشتراكيون "برامج جزئية.. خطة واحدة أو اثنتين إلى الأمام، حتى يمكن التراجع عنهما إذا ما أتى الآخرون، دون كسر أو شرخ جدران المعبد" على حد تعبير رفعت السعيد.

هكذا في عالم يتحوّل تقنياً وسياسياً، في مقابل مواجهته مشكلات مستعصية، بعضها قديم وبعضها جديد، يفرض سؤال محرج نفسه على الماركسيين؛ "هل انتهت الماركسية؟". فبقدر ما ينخرط اليسار الماركسي في الحياة الديمقراطية البرلمانية على النمط الليبرالي الغربي بقدر ما يبتعد عن جوهر الماركسية.

إذن، ما الذي تبقى للماركسيين أن يفعلوه الآن؟

يومئ السعيد، في كتابه، إلى مجموعة من القضايا الملحّة التي تتطلب إجابات ماركسية لأنها تدخل في صميم اهتماماتها ودورها التاريخي. منها: معركة العدل ضد الظلم الاجتماعي، وإعادة اللحمة بين النظرية والتطبيق. ويعود أخيراً ويطرح السؤال مجدداً: "ما هي الماركسية؟". فالماركسية باعتقاده "ليست نصوصاً ... إن التأمل في عشرات النصوص الواردة لدى ماركس وأنجلس ولينين يمكن (نظرياً) أن يكشف لنا عن قدر من التحيّز أو الانحياز، أو حتى الخطأ في الفكر والتطبيق". ومن بين ركام هائل من النصوص والشروح والتعليقات والتعقيبات التي كتبت منذ أكثر من قرن ونصف تحت يافطة الماركسية يقلّص سعيد هذه الماركسية إلى "عدد محدد من القوانين العامة، التي تحدد حركة الكون والمجتمعات. وهي مجرد أدوات للتفكير، منهج للرؤية، بوصلة للاهتداء بها في فهم حركة الأحداث... وليس أكثر".

وهذه القوانين العامة يجب أن تلتحم بواقع وزمان معينين، وجغرافيا محددة، وتراكم تاريخي محدد، لتتحوّل إلى أداة حركة وفعل ثوري.

وما هو القانون العام؟: "هو ثمرة فكرية مستندة إلى حقائق ثابتة تمت البرهنة على صحتها، واختبارها اختباراً متتالياً بما يؤكد هذه الصحة". ويضع السعيد القانون العام في مقابل الافتراض الذي هو "صيغة منطقية قد تبدو مقنعة ظاهرياً لكنه لم تتم البرهنة على صحتها الدائمة". وكان من أخطاء الماركسيين عدّ افتراضات كثيرة وردت في كتابات ماركس وأنجلس ولينين قوانين عامة وهذا ما أوقعهم في أخطاء وأوهام قاتلة.

وفي النهاية لا يحدد السعيد هذه القوانين العامة بل يدعونا (أو يدعو الماركسيين المصريين، فخطابه موجّه لهم أولاً) بدراسة المعضلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية والبيئية المصرية، واقتراح الحلول الوافية لها.

ومن حقنا، الآن، أن نتساءل: ما هي الماركسية، حقاً، التي يدعو إليها رفعت السعيد؟. ما هي منطلقاتها وأسسها النظرية، ومنهجها الفكري؟ ألا تتحوّل الماركسية من خلال أطروحته إلى كيس فضفاض يمكن أن نضع فيه أي شيء نراه عملياً وصائباً؟ وإذن، لماذا نطلق على مثل هذا الجهد الفكري والعملي تسمية الماركسية؟ لماذا لا نقول (العلمية) أو (البراغماتية) أو (الموضوعية) مثلاً؟ إذ ما الذي سيميّز الماركسية عندئذ عن غير الماركسية؟.

إن رفعت السعيد، في كتابه الآنف الذكر، يراجع وينتقد ويشخص الأخطاء والأمراض في النظرية والممارسة الماركسيتين. وأرى أن الماركسية لا تخرج سليمة، أبداً، من بين يديه. فالقارئ سيتساءل بعد هذه السياحة كلها: ما الذي بقي من ماركس والماركسية في نهاية مطافه النقدي - التقويضي؟.

ينشغل باحث عربي آخر (عراقي) هو الدكتور فالح عبد الجبار في الإشكاليات ذاتها التي شغل رفعت السعيد. غير أنه يوسّع نطاق بحثه النظري، من منظور مغاير، مثير للجدل والاهتمام، متحرشاً بما كانت أقانيم مقدّسة في الإيديولوجية الماركسية السائدة. فهو يسعى بدءاً إلى إعادة رسم صورة الماركسية نظرياً عبر إنكار التقسيم الثلاثي اللينيني التقليدي لها: (المادية الجدلية، المادية التاريخية، الاشتراكية العلمية). فمن وجهة نظره ليست هناك مادية جدلية أو مادية تاريخية، في نصوص ماركس، بالشكل الذي أطّره لينين ومن ثم ستالين. فيرى أن هذا التقسيم الثلاثي التبسيطي للنظرية بتحويله إلى "مذهب أو منظومة، كان أحد منابع تقويض الماركسية، وثلم حدّها النقدي". فالماركسية بعد هذا التخريج اللافت تصبح "نظرية تحليل النظام الرأسمالي ونقده، ونظرية البحث عن الإمكانات التاريخية لنقد الرأسمالية وتجاوزها". وبهذا، فإن هذه المهمة (الوظيفة) تكون هي أساس استمرار الماركسية بعد ماركس.

تطورت الرأسمالية بعد وفاة ماركس (1883) واختطت مسارات مبتكرة لها لم تكن بالحسبان، ووقعت على آليات فعالة لديمومتها. وكانت قادرة دوماً على تجاوز أزماتها. من جهة ثانية تطورت مناهج دراسة الظواهر الاجتماعية إلى حدود مذهلة، وفي حقول العلوم الإنسانية المختلفة بالتناظر مع التطور التقني والاجتماعي. وعلى حد تعبير فالح عبد الجبار "ما بقي ثابتاً هو ضرورة نقد الرأسمالية، المستمر، الدائم، المتغير (تبعاً للظروف) والبحث عن إمكانات تجاوزها انطلاقاً من تطورها هي بالذات، لا من تمنيات مصلح، أو طوباوي".

يشير د. عبد الجبار إلى أن ماركس فهم الرأسمالية كتشكيلة كونية، قائمة على أربعة مرتكزات هي: رأس المال، الدولة، السوق العالمي، التجارة الدولية. وعلى إثر هذا التقسيم وضع ماركس خططه بخصوص مشروعه النظري عن الرأسمالية. وقد أنجز القسم الأعظم من الجزء الأول الخاص بالرأسمال، لكنه بسبب (أمنا الطبيعة) لم تتح له الفرصة فرحل عن عالمنا قبل إتمام مشروعه النظري على الرغم من وجود تلميحات وشذرات وإشارات تخص الموضوعات الثلاثة اللاحقة.. يستنتج الدكتور عبد الجبار "إن كل مقولات ماركس عن التشكيلة، عن البنية الفوقية والبنية التحتية، عن القوانين الاجتماعية بوصفها (ميولاً؛ **Tendenzien, tendencies**) عن البنية الاجتماعية، وكل ملاحظاته الوجيزة عن الدولة والسوق والتجارة الدولية، تنتمي إلى هذا الحقل التاريخي المحدد (العهد الرأسمالي) ولا تنتمي لغيره. غير أن المدرسة السوفيتية- الستالينية، مطّته قسراً ليشمل التاريخ كله وليشمل كل التشكيلات، وليشمل كل الظواهر، وهو مط وشمول لا تجده إلاّ عند البابوات المعصومين، أو في النظم الدينية، الغيبية". يرفض الدكتور عبد الجبار عدّ الماركسية علماً "كلي القدرة وكلي الصحة، خصوصاً في المجال النظري الاجتماعي، كل ما لدينا هو فرضيات". ملتقياً في هذه الملاحظة

مع رفعت السعيد. فهل حقاً يمكن اختزال الماركسية برمتها بفرضيات محضة، أي حزمة من مقولات منطقية لم تثبت صحتها تماماً؟!.

يقترح الدكتور عبد الجبار صيغة مغايرة للتقسيم اللينيني الثلاثي التبسيطي، لدراسة فكر ماركس والماركسية، تعتمد تقسيماً سباعياً هي:

1- الماركسية والتاريخ.

2- الماركسية ونظرية المعرفة.

3- الماركسية والمجتمع (البنية الاجتماعية).

4- الماركسية والدولة.

5- الماركسية والاقتصاد.

6- الماركسية والقومية.

7- الماركسية والعولمة". وهذا التقسيم يغطي التشكيلة الرأسمالية، لا غيرها من التشكيلات السابقة لها. "فماركس هو منظّر تناقضات الرأسمالية وإمكان تجاوزها".

يغدو البدء بعبارة (الماركسية والتاريخ) بدلاً من (المادية التاريخية) مقصوداً، فالدكتور عبد الجبار، كما يؤكد هو، إنما يتحرى عن نظرة ماركس الحقيقية إلى التاريخ.

كرّست الستالينية لوحة المراحل الخمس للتطور التاريخي: (المشاعية البدائية، العبودية، الإقطاع، الرأسمالية، الاشتراكية) وقد عنى هذا أن التاريخ البشري يتطور (ارتقائياً) بعملية عالمية واحدة لتصل إلى المرحلة الرأسمالية، ومن ثم الاشتراكية. وهذا التقسيم الميكانيكي الذي يقول بوجود قوانين واحدة تتحكم بعملية التحوّل من نمط إنتاج إلى آخر قوامها مفاهيم: البنية الفوقية والبنية التحتية، وتصادم قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج يفضي إلى ولادة تشكيلة اقتصادية - اجتماعية

جديدة من رحم التشكيلة القديمة. وبذا يكون التاريخ غائياً، وتكون ثمة مسيرة حتمية لا مناص منها تقودنا إلى فردوس الاشتراكية.

تعرضت هذه الأطروحة لانتقادات شديدة حتى من قبل الماركسيين. فكل نمط إنتاجي نشأ في دائرة مختلفة، وهذا التتاثر "لأنماط الإنتاج (وهي بالأساس أنماط تقسيم عمل) لا يضع رابطة سببية، أو تعاقباً سببياً بين نشوء العبودية والإقطاع، فالرأسمالية". ويخلص الدكتور عبد الجبار إلى القول بضرورة نبذ فكرة اللوحة الخماسية لننجّي ماركس "من مغبة تعميمات لا شأن له بها". فقد "أرادت نظرة ماركس الفلسفية إلى التاريخ أن تؤكد على فكرة التطور والتناقض، وعلى الطابع المادي للتطور الذي لم يكن مدروساً من قبل". وإذن، فتطور المجتمعات عبر التاريخ وانتقالها من نمط إنتاج معين إلى آخر خضع لظروف وشروط متباينة.

وأنماط انتقال وتطور بعضها ارتقائي تدريجي، وبعضها خطي، وبعضها دوري، وبعضها قطعي، وهكذا.. يجعلنا الدكتور عبد الجبار نستنتج؛ "أن هذا التنوع في أنماط التطور يعني تعذر وضع وصفة واحدة للتاريخ، لمساره، وأشكال تجليه".

ينفي الدكتور عبد الجبار وجود مادية ديالكتيكية، ويدحض حاجة الماركسية "إلى نظرية معرفة خاصة، جامعة، مانعة" لماذا؟ "لأنه أولاً لا توجد نظرية جامعة، مانعة، بل توجد فرضيات متوسعة وبحث متصل. ولأنه ثانياً تجري هذه البحوث في ميادين اختصاص لا قبل لفرد أو حركة أن تلمّ بها". ويأخذ على الماركسيين انعزالهم عن تيارات العصر الفكرية الكبرى منها: (البنيوية، علم النفس، ما بعد البنيوية، التفكيكية) وكذلك عن مدارس ماركسية مثل مدرسة فرانكفورت، أو مدرسة تشومسكي السندكالية.

وبحسب الدكتور عبد الجبار، أيضاً، فإن كثراً من توقعات ماركس لم تتحقق، منها ما يخص حالة الإفقار المطلق، مع حصول اتجاهات جديدة في تطور البنية الاجتماعية، أي أن الطبقة العاملة أخذت بالتقلص مع حلول الآلات محل الجهد العضلي، ومن ثم الجهد الفكري.

أما أكثر ما يقوله الدكتور عبد الجبار إثارة للانتباه فهو الذي يتعلق بقوانين حركة النظام الرأسمالي وتطوره.. يقول: "إن (القوانين) التي رصدها ماركس عملت لفترة، وهي، كما قال ماركس (ميول) وليست قوانين، فالقوانين ثابتة لا تتغير، والميول تتعدل وتتطور".

إن قدرة الرأسمالية على تخطي أزماتها، والتدخل في الوقت المناسب، للحيلولة دون انهيار النظام ليست نهائية. وهي، لا شك، ستصل "إلى نقطة يتعذر بعدها تجاوز عقباتها هي، فتدق عندئذ ساعة النهاية. هذه هي رؤية ماركس".

ولكن، متى سيحل قيام الساعة بالنسبة للرأسمالية؟ يستشهد الدكتور عبد الجبار برؤية المؤرخ الماركسي بيتر جوان: "نحن لا نعرف! لا ندري إن كنا في أواسط عمر التشكيلة الرأسمالية أم في أواخرها! وإن القول بمرحلة أخيرة (عليا) تخمين وحدس قد لا يصمدان أمام الواقع".

نجحت الرأسمالية في جعل الاقتصاد العالمي كله في نطاقها أو في نطاق تأثيرها. والأزمة الحادثة في أي جزء تعمم على الأجزاء الباقية بهذه الدرجة أو تلك. وصار بمستطاع النظام الشروع بجهد تدخلي تنظيمي، ولكن (يتساءل الدكتور عبد الجبار): "ماذا سيحصل، ومن سيضخ لمن، إذا اندلعت الأزمة في أكثر من موقع، وفي آن واحد؟!".

نستنتج من هذا كله أن تحليلات ماركس لآليات عمل النظام وحركته وأزماته كانت صائبة إلى حد بعيد، وأن رؤاه لمستقبل الرأسمالية حتى وإن

لم تكن محددة، زمانياً، بدقة، ما زالت تؤخذ بجدية. ومع استفحال الأزمة الاقتصادية ـ المالية في العام 2008 وما بعده في أغلب المراكز الرأسمالية الكبرى لفتت ظاهرة العودة إلى ماركس الانتباه فازداد الإقبال على شراء كتبه أضعافاً مضاعفة.

وفي ألمانيا وحدها باتت ثلاثون جامعة تقدّم دورات دراسية حول نظريات ماركس ومحاضرات حول كتابه (رأس المال).. يقول الدكتور عبد الجبار؛ "إن موت الماركسية المعلن سيثبت زيفه في أول أزمة واسعة، آتية. والغريب، كما تقول إحدى الصحف الليبرالية البريطانية، أن (أتباع) ماركس، يهجرونه، أما المنظّمون الرأسماليون فيعيدون اكتشافه! ويعلنون بدهشة: إن توقعات ماركس حول سيطرة الاقتصاد على السياسة صائبة، وتتحقق الآن أمام ناظرينا، وإن الأزمات المصاحبة للنمو، جزء من التكوين البنيوي للرأسمالية" .

غير أن الرأسمالية مرحلة أساسية في سياق تطور المجتمعات البشرية، مرحلة لابد من المرور بها وعيشها حتى تنضج تماماً شروط الانتقال إلى ما وراءها، إلى الاشتراكية.. هذا ما كان يقوله من سمّوا بالتحريفيين الماركسيين أمثال كاوتسكي وبليخانوف. هذا ما تساءل بصدده بقوة عبد الله العروي في كتابه (العرب والفكر التاريخي)؛ إنْ كان من الضروري المرور بالمرحلة الليبرالية قبل ولوج العهد الاشتراكي؟.

وهذا ما أشار إليه رفعت السعيد في كتابه (ماركسية ماركس...) وهو يلوم نفسه والماركسيين العرب الآخرين لأنهم صدقوا ما ذهب إليه لينين وستالين من اتهام لكاوتسكي بالانحراف عن خط ماركس. ولم يفكروا أبداً في قراءة كاوتسكي.. كاوتسكي الذي قال في وقت مبكر جداً من عمر الثورة البلشفية؛ "إذا ما نجحت الثورة الروسية فذلك دليل على فساد الماركسية. وهذا ما سيؤكده الدكتور فالح عبد الجبار بالقول؛ "إن

الديمقراطية الرأسمالية، هي المهد التاريخي الحضاري، نحو أي أفق ما بعد رأسمالي يمكن تخيله، ولا يشفع لنا إن العالم يتقدّم إلى ما بعدها" .

المصادر؛

1. (ماركسية ماركس: هل نجددها أم نبددها؟) د . رفعت السعيد .. الأهالي/ دمشق ط1/ 1998 .

2. (ما بعد ماركس) د . فالح عبد الجبار .. دار الفارابي/ بيروت.. ط1/ 2010 .

خاتمة

استعادة ماركس

لم يكن الهدف من وراء كتابة هذه المباحث تقريظ ماركس، بل محاولة في الإجابة على السؤال؛ هل يمكن تصور مستقبل لهذا العالم خارج الأفق الذي كشف عنه كارل ماركس؟ هل أن الرأسمالية واثقة من أن بوسعها تجنب المصير الذي رسمه لها ماركس عبر قراءته العلمية الجدلية لنظامها الاقتصادي/ الاجتماعي؟ وإذا كان هناك من ينكر مثل هذا السؤال ويعدّه تحيزاً مسبقاً لماركس وفكره، بمستطاعنا أن نجد لسؤالنا صيغة أخرى: هل يمكن التفكير، اليوم، بوضع عالمنا الراهن، في تناقضاته واختلالاته وقتامته من غير معونة ماركس؟ من غير استحضار منهجه واستلهام فكره النقدي؟. ربما يواجه هذان السؤالان الاعتراض عينه.. لنبحث الآن عن صيغة مخففة لتلك الأسئلة كلها؛ هل من حاجة، في هذا العقد الأول من القرن الواحد والعشرين لماركس ومنهجه وفكره، أو لمجمل تراثه؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب نسأل؛ إلى أي مدى وكيف؟ وفي صيغة أخيرة معدِّلة؛ هل بالإمكان حقاً إقصاء ماركس ونسيانه؟ هل بالمقدور أن نشرع خطأً إنسانياً جديداً من غير ماركس؟ هل يمكن المضي قدماً من غير ماركس؟.

عانى ماركس أكثر من أي مفكر آخر في العصر الحديث من سوء الفهم.. من الفهم القاصر والمختزل والتبسيطي. وفي معظم الأحيان جرى التمسك بمقولات له منزوعة من سياقها في النص ومناسبة قولها، أو بإلباسها دلالات لم يقصدها. وقوِّل أحياناً بما لم يقل وعند ذاك حورب ورُفض.. رفضه الليبراليون أو جلّهم نتيجة دعوته لديكتاتورية البروليتاريا، وقيام أنظمة استبدادية باسمه. ورفضه القوميون والشوفينيون في كل مكان لأنه قال "إن العمال لا وطن لهم.. يا عمال العالم اتحدوا". ورفضه

المتدينون في المشرق والمغرب لأنه قال "الدين أفيون الشعوب" . وبطبيعة الحال رفضه الرأسماليون لأنه عمل على تحطيم نظامهم الاقتصادي الاجتماعي. أما أشد المتزمتين في رفضه فهم أولئك الذين لم يفهموه، ناهيك إن كانوا قرؤوه في الأصل. بالمقابل أعطى الدوغمائيون من الماركسيين الذين حوّلوا الماركسية إلى دين وعقيدة مغلقة الحجة لأعداء ماركس للتنكيل به، للنيل منه، لرجمه وإقصائه.. لم يخلق ماركس ديناً ولم يدعِّ إنه فعل، وأولئك الذين أحالوا الماركسية إلى دين خانوا ماركس حتى وإن لم يفطنوا، لذا فمن يضيق ذرعاً بالعالم المحكوم بالوحش الرأسمالي لن يجد ملاذاً في كاتدرائية ماركس التي لا وجود لها، فماركس لا يمنح طمأنينة روحية كاذبة، ولا يواسي.. إنه أقسى من هذا، لأنه يفتح عينيك على الهول، ويجعلك ترى، ويطالبك لا أن تصرخ احتجاجاً فقط وإنما أن تفعل شيئاً قبل فوات الأوان.. والأوان لن يفوت في عُرف ماركس، فثمة فرصة دوماً لصيرورة مختلفة وعالم أفضل. والعودة إلى ماركس لابد أن تبدأ بتحطيم الأوثان الزائفة والجامدة التي عملوها له أولاً، والبحث عن فكره الحي الجدلي الذي ينفي وينفي النفي ويرمي إلى تركيب جديد قابل للنفي مرة أخرى. فإن كانت الماركسية إمكانية حياة جديدة ووعد تاريخي من جهة، فهي من جهة أخرى جرثومة رابضة في قلب الرأسمالية، أي إمكانية موتها .

ثمة من يموضع ماركس في سياق فكر التنوير الأوربي بنزعته الإنسانية (الهيومانيزم) حتى وإن كان يختلف مع أساطينها .. لكنه، وكما سيحاول لوي ألتوسير إثباته أن ماركس يعد حلقة مختلفة في تلك السلسلة التي تبدأ مع كانط وروسو ومونتسكيو وديدرو وديكارت، وقد تنتهي، بالنسبة إليه، عند هيجل. ولذا كان عليه لا أن يُنزل الفلسفة من عليائها إلى الأرض فقط فهيجل قبله رأى أن على الفكر أن يتحقق واقعاً فصارت فلسفته فلسفة الثورة وخاتمة الفلسفات، من منظور هابرماس وإنما سعى وأفلح في أن يوقف فلسفة هيجل على رجليها بعد أن كانت

متشقلبة على رأسها، فرأى أن الفلاسفة اكتفوا بتفسير العالم فيما المطلوب تغييره.

بحسب هابرماس، كما قلنا، كانت فلسفة هيجل فلسفة الثورة وخاتمة الفلسفات حيث يقدّم هيجل فكره "بوصفه فكراً لا يمكنه البقاء على حال فكر إذ عليه أن يتحقق واقعاً". ولم تكن فلسفة هيجل فكر عصره فحسب "بل أيضاً تعرفت على نفسها بوصفها فكر العصر. إن الأفكار السابقة لم تكن كذلك إلا بشكل لا واعي ومجرد". كان هذا ديدن فكر ماركس.. ماركس الذي أبصر وشخّص بؤس الفلسفة. والفلسفة يومها كانت ألمانية بحق (مثالية، أو مادية ميكانيكية)، وهو تلميذها الذي نهل منها، تمثلها وتجاوزها، منكراً وضع هيجل وهو يبجل الدولة البروسية عاداً إياها تحققاً للفكر المطلق في التاريخ. وإذا كان هيجل مثلما يلاحظ هابرماس قد أفتتح قول الحداثة بموضوعة أن "على الحداثة أن تجد في ذاتها عبر النقد الذاتي ضماناتها الخاصة" فقد أطاح هيجل عبر موقف نقدي صارم بفلسفات القرن الثامن عشر بإدراكه لصراع المتناقضات في البرج العاجي للفكر، أي عبر منهج جدلي سيعجب به ماركس وسيطبقه في تحليله لحركة المجتمع والتاريخ، وبالتحديد في حقل الاقتصاد السياسي من منظور مادي، هذه المرة.

بقي هيجل في فضاء الفلسفة المثالية وتقاليدها، وكما يشير هابرماس أيضاً فهيجل "لم يكن يرمي إلى القطيعة مع التقاليد الفلسفية، هذه القطيعة حدثت، قطيعة لم يعها إلاّ الجيل اللاحق".. جيل كارل ماركس.



المفارقة الأولى في حياة ماركس الذي يعد من أكثر الثوريين الذين دعوا إلى تغيير العالم في التاريخ أنه ولد في مدينة محافظة هي (ترير البروسية) في الخامس من آيار 1818، وهو من أسرة يهودية ميسورة

ومثقفة، غير ثورية، كما ينعتها لينين. اعتنقت البروتستانتية تحت وطأة الاضطهاد الديني في العام 1824. وقد عاش ماركس حياة تنقل ومطاردة، ووضع دائماً، في سجلات السلطات في خانة الأعداء والخطرين. أنهى الدراسة الثانوية وهو في السابعة عشرة بدرجة امتياز. شغف بالفلسفة بعد دخوله إلى كلية الحقوق في العام 1837، ربما متأثراً بأبيه المحامي، غير أنه إلى جانب الحقوق والفلسفة درس التاريخ أيضاً. أما أطروحته للدكتوراه في العام 1841 فكانت دراسة مقارنة في فلسفة الطبيعة بين أبيقور وديمقريط . احتك بحلقات الهيغليين اليساريين المنتشرة في حينها، وهؤلاء كانوا يحاولون استنباط مفاهيم إلحادية وثورية من فلسفة هيجل المثالية. ولم يكن ماركس في هذه الآونة شيوعياً بأي شكل. وحصل التحول الآخر في ثقافة ماركس مع إطلاعه على كتاب (جوهر المسيحية) للودفيغ فيورباخ، وفي هذا الكتاب يصدر فيورباخ عن نظرية مادية ناقداً الفكر اللاهوتي، وقد أتمَّ أطروحته بكتاب (أسس فلسفة المستقبل). وعلى حد تعبير أنجلس؛ "كان يجب أن يكون الإنسان قد تحسس بنفسه الأثر التحرري لهذين الكتابين...فلقد أصبحنا نحن جميعا (أي الهيغليين اليساريين بمن فيهم ماركس) دفعة واحدة من أتباع فيورباخ" . وسنعرف كيف انتقد ماركس مع رفيق دربه أنجلس الفلسفة الهيجلية واتباعها كما جسّدوها في تنظيراتهم. وحتى أولئك الذين اتخذوا النزعة اليسارية من مريدي هيجل، وفي كتابين لهما هما؛ (العائلة لمقدسة) و (الإيديولوجية الألمانية) قبل أن يتصدى ماركس لمادية فيورباخ في كتابه (دراسات عن فيورباخ).

تأثر ماركس، مثلما قلنا، بفيورباخ، ولاسيما بكتابه (جوهر المسيحية/ 1841) وكان فيورباخ قد انتقد هيجل من منطلق فلسفي مادي حيث رأى على عكس الفلاسفة المثاليين أن الفكر يصدر عن الكائن (المادة) وليس العكس. غير أن ماركس لمس في مادية فيورباخ أكثر من موطن قصور، أهمها، ربما، أن تلك المادية ميكانيكية لا ترى أن

التطور هو حصيلة للفعل الإنساني، وإن العالم موضوع ذلك الفعل وليس محض موضوع للإدراك الحدسي الحسي مثلما هو عند فيورباخ، ناهيك عن تناول فيورباخ الإنسان منعزلاً عن محيطه الاجتماعي فيما كان ماركس يراه نتاجاً لعلاقاته الاجتماعية.. يقول ماركس؛ "إن النقيصة الرئيسية في المادية السابقة بأسرها - بما فيها مادية فيورباخ - هي أن الشيء (**Gegenstand**)، الواقع، الحساسية، لم تُعرض فيها إلا بشكل موضوع (**Objekt**) أو بشكل تأمل (**Anschauung**)، لا بشكل نشاط إنساني حسيّ، لا بشكل تجربة، لا من وجهة النظر الذاتية. و نجم عن ذلك أن الجانب العملي، بخلاف المادية، إنما طورته المثالية، ولكن فقط بشكل تجريدي، لأن المثالية لا تعرف، بطبيعة الحال، النشاط الواقعي الحسي كما هو في الأصل. وفيورباخ يريد الموضوعات الحسية التي تتميز في الحقيقة عن الموضوعات الفكرية، ولكنه لا ينظر إلى النشاط الإنساني نفسه بوصفه نشاطا واقعيا (**gegenständliche**)، ولهذا لم يعتبر في كتابه (جوهر المسيحية) شيئا إنسانيا حقا إلا النشاط النظري، في حين أنه لم ينظر إلى النشاط العملي ولم يحدده إلا من حيث شكله التجاري الوسخ. ولهذا، لا يدرك أهمية النشاط (الثوري) ، (النقدي- العملي)" .

تزوج ماركس من جين فون ويتسفالن، في العام 1843، بعد قصة حب. وبحسب توصيف لينين مرة أخرى، فإن جين كانت تنحدر من عائلة بروسية نبيلة رجعية. وفي خريف العام ذاته غادر ماركس إلى باريس وأصدر مع أحد الهيغليين اليساريين هو (أرنولد روغه) مجلة (الحولية الألمانية الفرنسية) والتي توقفت، بعد مدة قصيرة، نتيجة الخلافات بين الشريكين. وفي هذه المجلة نشر ماركس مقالات ذات طابع ثوري داعياً إلى تغيير كل شيء، بالوسائل كافة بما فيها العنف. بيد أن المنعطف الحاسم في حياة ماركس تمثل بتعرّفه على رفيق عمره فردريك أنجلس (1820 ـ 1895) الذي وصل باريس في أيلول 1844

لقضاء بضعة أيام فيها. وأنجلس من عائلة ثرية ألمانية، ولد في مدينة بريمن بسويسرا، أرسله أبوه ليدير مصنعاً كبيراً للنسيج في مانشستر بلندن، اعتنق الشيوعية بعد أن خبر الوضع البائس للعمال في مصنع أبيه وفي غيره من المصانع. واستناداً إلى سيرة ماركس القصيرة التي كتبها لينين فقد "أسهم كلاهما بأشد الحماسة في الحياة المحمومة للجماعات الثورية التي كانت آنذاك في باريس. (وكانت تولي هناك أهمية خاصة لمذهب برودون) وقد صفى ماركس حساب هذا المذهب تصفية قاطعة في كتابه (بؤس الفلسفة) الذي صدر عام 1847. وخاضا نضالا حادا ضد مختلف نظريات الاشتراكية البرجوازية الصغيرة وصاغا نظرية وتاكتيك الاشتراكية البروليتارية الثورية أو الشيوعية (الماركسية)". وأسسا في العام 1864 ما يُعرف بالأممية الأولى.

انكب الشابان على تأليف كتاب أسمياه (نقد النقد النقدي) وسمّاه ناشرهما (العائلة المقدسة/ 1844) ناقدين فيه مثالية برونو باور التأملية ومن ثم فلسفة هيجل برمتها، أي حتى ذلك الجزء المتعلق بالمنهج الجدلي الذي سيكون أحد أهم أركان الفلسفة الماركسية فيما بعد. فهما في هذا الكتاب كما يشير فرانز ميهرنغ في كتابه (كارل ماركس) لم يتغلبا تماماً على ماضيهما الفلسفي. وفي العام 1846 نشرا كتابهما (الإيديولوجية الألمانية) حيث حاولا المزج فيه بين مادية القرن التاسع عشر (الألمانية) والاشتراكية (الفرنسية) وكان ذلك قبل وقوعهما على المنهج الجدلي وتمثله وتوظيفه في دراساتهما اللاحقة، وبعد أن يعكف ماركس على إعطائه البعد المادي. وفي هذه الآونة تملّك ماركس نوع من الهوس وهو يدرس الاقتصاد السياسي (الإنكليزي). ويوم حاول برودون صاحب المقولة الشهيرة "الملكية سرقة" في تطبيق الجدل الهيجلي على الظواهر الاقتصادية والاجتماعية في كتابه (فلسفة البؤس) أنكر عليه ماركس هذا الأمر، عاداً الجدل حركة العقل المجرد في الذهن في كتابه (بؤس الفلسفة). وقبل أن يعود إلى المنهج الجدلي

ويدرسه بعمق في النصف الثاني من خمسينيات القرن التاسع عشر، ويعممه في تحليله لحركة الواقع الحي المشخص. فكانت المادية الجدلية والمادية التاريخية أخيراً، أحد أسس الفلسفة الماركسية التي صاغ مبادئها وأنضجها أنجلس ولينين وستالين ومفكرون ماركسيون آخرون برؤى متقاربة حيناً ومتباينة حيناً.

وكانت اللحظة المفصلية الحاسمة، ليس في حياة الشابين (ماركس وأنجلس) فقط، وإنما في تاريخ الحركات الثورية الحديثة منذ ظهور المرحلة الرأسمالية هي إصدار (البيان الشيوعي/ 1848) الذي نجد فيه مقدمات النظرية الماركسية، على الرغم من أن ماركس، وكذلك أنجلس، قد تجاوزا، في كتاباتهما اللاحقة كثراً من تخريجاتها ومقولاتها ذات الطابع الحاد، أو تلك التي خطّأتها الوقائع والممارسات. ففي ذلك البيان أنذرا الرأسمالية بقرب انهيارها: "ويأنف الشيوعيون من إخفاء آرائهم ومقاصدهم، ويُنادون علانية بأن لا سبيل لبلوغ أهدافهم إلاّ بإسقاط النظام المجتمعي القائم، بالعُنف. فلترتعد الطبقات السائدة خوفا من ثورة شيوعية. فليس للبروليتاريين ما يفقدونه فيها سوى أغلالهم، وأمامهم عالما يكسبونه.

يا عمّال العالم، اتحدوا!".

يقول لينين عن هذا الكتاب: "إن هذا الكتاب يعرض بوضوح ودقة عبقريين المفهوم الجديد للعالم، يعرض المادية المتماسكة التي تشمل أيضاً ميدان الحياة الاجتماعية والديالكتيك بوصفه العلم الأوسع والأعمق للتطور ونظرية النضال الطبقي و الدور الثوري الذي تضطلع به البروليتاريا، خالقة المجتمع الجديد، المجتمع الشيوعي، في التاريخ العالمي".

ماركس، إذن، هو وريث الفلسفة الألمانية، والاشتراكية الفرنسية، والاقتصاد السياسي الأنكليزي.. خرج من تحت عباءة اليسار الهيجلي،

وكـان معجبـاً بفيوربـاخ، لكنــه تجـاوز مثاليــة هيجـل وماديــة فيوربـاخ الميكانيكية، مـستعيراً مـن الأول، إلى جانـب أشـياء عديـدة أخـرى، منهجـه الجدلي، ومن الثاني أطروحته المادية التي فحواها أن الفكر يصدر عن الكائن وليس العكس.

عاش ماركس حياة فقر مريع، وكان صديقه أنجلس (الثري نسبياً) يقدم له المساعدات المادية التي أعانته هو وعائلته على مواجهة الظروف الصعبة. والأدهى فإنه عاش أيضاً حياة تنقل وهجرة ومطاردة، بين بروكسل وباريس وبرلين، وفي كل مرة كانت السلطات تلاحقه وتطارده كونه داعية خطراً للثورة، ولاسيما تلك التي أحاطت بثورات 1848. وقد كتب مقالات وكتباً عديدة حول قضايا الثورة والاشتراكية، قبل أن يكرِّس جلّ وقته للدراسات الاقتصادية. فكتب ونشر "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي/ 1859) و (رأس المال/ المجلد الاول 1867). أما المجلدين الثاني والثالث فقد جمعهما ونشرهما أنجلس بعد وفاة ماركس. وكما نعلم فإن (رأس المال) هو سفر ماركس الخالد، الذي جعله العمل عليه يعاني الإرهاق والمرض والإفلاس في لندن التي كان منفياً فيها هو وعائلته.. يقول أنجلس في رسالة لماركس في 27 نيسان 1867: "لقد شعرت دائماً أن الكتاب الملعون (يقصد رأس المال) الذي عملت عليه مدة طويلة هو سبب كل مصائبك. وإنك لن تستطيع أبداً التغلب عليها ما لم تلقه عن كاهلك. لقد جرّك عدم إتمامه إلى الحضيض جسدياً ونفسياً ومالياً. وأنني أستطيع القول أن لابد أنك تشعر الآن بأنك شخص آخر تماماً بعد أن تخلصت منه، خاصة وأنك ستكتشف بعد أن تعود إلى العالم أنه ليس بالسوء الذي كان به".

توفي ماركس في 14 مارس 1883 وعلى ضريحه ألقى أنجلس كلمة قال فيها: "إنها خسارة لا تقاس ضربت كلا من الطبقة العاملة المناضلة في أوروبا وأمريكا وعلم التاريخ بوفاة هذا الرجل. إن الثغرة التي نجمت عن رحيل هذه الروح العظيمة ستبرز بجلاء قريبا. فمثلما اكتشف

داروين قانون تطور الطبيعة العضوية اكتشف ماركس قانون تطور التاريخ البشري".

المصادر:

1. (القول الفلسفي للحداثة) هابرماس.

2. (ماركس.. سيرة مختصرة) لينين.

3. (دراسات حول فيورباخ) ماركس.

4. (البيان الشيوعي) ماركس وانجلس.

5ـ مراسلات ماركس وأنجلس. وقد استفدنا بخصوص المراجع الماركسية من النصوص المدونة في موقع (الحوار المتمدن) أيضاً.

سيرة مختصرة

- سعد محمد رحيم.
- الولادة: العراق ـ ديالى 1957.
- بكالوريوس اقتصاد من كلية الإدارة والاقتصاد ـ الجامعة المستنصرية 1980.
- عمل في حقل الصحافة والتدريس. ونشر أعماله الصحافية في بعض الصحف والدوريات العراقية والعربية.
- نشر نتاجاته الأدبية والفكرية في الصحف والدوريات العراقية والعربية منها (الأقلام، الموقف الثقافي، الصدى، المسار، الرافد، أفكار، دبي الثقافية، المدى، السفير، الحياة).
- من كتبه المنشورة؛

ـ الصعود إلى برج الجوزاء.. قصص 1989. بغداد.

ـ ظل التوت الأحمر.. قصص 1993. بغداد.

ـ غسق الكراكي.. رواية 2000. بغداد.

ـ المحطات القصية.. قصص 2004. بغداد.

ـ تحريض.. قصص 2004. دمشق.

ـ زهر اللوز.. قصص/ 2009. بغداد.

ـ عولمة الإعلام وثقافة الاستهلاك/ دراسة 2011 بغداد.

❖ حصل على جوائز عديدة منها :

ـ جائزة الإبداع الروائي في العراق لعام 2000 عن روايته (غسق الكراكي).

ـ جائزة أفضل تحقيق صحافي في العراق 2005.

ـ جائزة الإبداع في مجال القصة القصيرة في العراق لعام 2010 عن مجموعته (زهر اللوز).

الفهرس

منشورات دار ميزوبوتاميا

أشجان وأوزان الهوية العراقية	د . ميثم الجنابي
فلسفة الثقافة البديلة في العراق	د . ميثم الجنابي
الدنيا في أعين الملائكة	محمود سعيد
فييرا العراقي	د .علي الحسناوي
العراق والمستقبل	د . ميثم الجنابي
حزن منفى	عبد الكريم هداد
العراق ما بين الحربين _رسائل ضابط انكليزي	امل بورتر
نبوءة متأخرة	الفريد سمعان
الثقافة القانونية للمهندسين والمقاولين	د . حميد الدليمي
هادي العلوي .. المثقف المتمرد	د . ميثم الجنابي
براثن الليل	حميد كشكولي
تركواز	عادل حمود
مرايات ونده	حمود كعيد
عرس الماي	كاظم غيلان
العراق _ حوار البدائل	د . ميثم الجنابي
جيش الخراف	محمد السيد محسن
الامام علي _ القوة والمثال	د .ميثم الجنابي
جزئيات في السيرة النبوية	صالح الطائي
ثلاث مدن ، ثلاثة اسابيع في الصين	سعدي يوسف
لون الليالي صعب	كاظم غيلان
أوثان القديسيين	سعدون محسن ضمد
محاولة في فهم شخصية الفرد العراقي	محمد مبارك
مدخل للشعر الشعبي	عبد الكريم هداد
مير بصري .. سيرة وتراث	فاتن محيي محسن

معاوية الثاني والتشيع في البلاط الاموي	محسن خزعل المحسن
يهود العراق .. تاريخ وعبر	مازن لطيف
المثقف التابع	مازن لطيف
التوليتارية العراقية	د .ميثم الجنابي
بغداد ذلك الزمان	عزيز الحاج
الطائفية السياسية	د .عبد الخالق حسين
فلسفة الهوية" الوطنية" العراقية	د . ميثم الجنابي
الوحدة العربية بين الوهم والحقيقة	د . صادق الصحن

دار ميزوبوتاميا - طبع - نشر - توزيع

العراق - بغداد - شارع المتنبي

البريد الالكتروني : mazinlateef_2005@yahoo.com

Mazin774@yahoo.com

موبايل : **07905139941** - بإدارة : مازن لطيف

استعادة ماركس

بعد نشري للفصول الأولى لهذا الكتاب في جريدة المدى (العراق) وفي موقع الحوار المتمدن (على الشبكة العنكبوتية) تصدى لي الباحث والسياسي المخضرم الأستاذ فؤاد النمري، على الموقع المذكور آنفاً، بمقالة عنوانها (ماركسيون يمرغون راياتهم في الوحول 5 - سعد محمد رحيم) وكان أول رد فعل لي إزاء مثل هذا العنوان الصارخ هو معرفة من يكون الأربعة الآخرين من ممرغي راياتهم في الوحول قبلي، ولم يكن من الصعب إيجادهم في موقع الأستاذ النمري. وفوجئت بأنهم أربعة من كبار مفكري الماركسية العرب: (كريم مروة، سمير أمين، محمود أمين العالم، كاظم حبيب) ولا أخفي أن هذا الأمر: وهو أن يكون اسمي إلى جانب هذه الكوكبة اللألاءة من مفكرينا المعاصرين في تصنيف الأستاذ النمري، قد ملأني بشيء من الزهو، مع إدراكي بأن قامتي لا يمكنها أن تطول قامات هؤلاء المميزين في حقل الدراسات الماركسية.

بعد ذلك، ومع استقراري في بغداد في العام 2008، عدت وكتبت ثلاثة فصول أخرى الأول عن مصادر ماركس، والثاني عن صداقاته، أما الثالث فكان عن علاقته الفكرية والإنسانية بفردريك أنجلس.. وفي الربع الأخير من العام 2010 كتبت الفصول التسعة الخاصة بما بعد ماركس وما بعد الماركسية. وبذلك تكون الأقسام قد انتهت. وها أنذا أضع الكتاب بين أيدي القراء عسى أن يحقق لهم بعض ما ابتغيته من تأليفه.



